Manfred Bergler

Die Tür geht nach innen auf

Zum Welt- und Menschenbild Karlfried Graf Dürckheims

Mit einem Vorwort von Gerhard Wehr

N. F. Weitz Verlag

Andere Werke aus unserem Verlagsprogramm finden Sie am Schluß des Buches verzeichnet

Die Deutschen Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Bergler, Manfred:
Die Tür geht nach innen auf:
Zum Welt- und Menschenbild Karlfried Graf Dürckheims/
Manfred Bergler. – Mit einem Vorwort von Gerhard Wehr.
1. Aufl. – Aachen:
N.F. WEITZ VERLAG, 1995
ISBN 3-925177-37-X

Umschlaggestaltung: Ricarda Alexander, Hamburg
Satz: Walter Hörner, Aachen
Druck und Bindung: Fuldaer Verlagsanstalt

ISBN 3-925177-37-X

Inhalt



Zum Geleit

Karlfried Graf Dürckheim (1896–1988), der weithin bekannte Meditationslehrer, der Begründer der ‹Initiatischen Therapie›, ein geistiger Brückenbauer zwischen West und Ost, ist ungezählten Menschen zu einem spirituellen Wegweiser und Weggeleiter geworden. Von seiner gemeinsam mit der Psychologin Maria Hippius in Todtmoos-Rütte/Schwarzwald begründeten ‹Existentialpsychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte› aus hat er Europa bereist und lehrend gewirkt. Das begann in der Mitte des 20. Jahrhunderts, nachdem er mehrere Jahre in Japan gelebt hatte und dort dem Zen in Gestalt der Sitzmeditation (Za-Zen) und des Bogenschießens begegnet war.

Nun gibt es verschiedene Zugänge zum Dürckheimschen Werk, sieht man einmal von den einzelnen praktischen Schritten des von ihm angeleiteten Exerzitiums, auch von seinen Büchern und Vorträgen ab. Der eine Zugang erfolgte jüngst in Gestalt einer weit ausgreifenden Biographie. Einen anderen stellt die vorliegende Studie dar, indem sie an die dort berührten Fragestellungen anknüpft und sie nach der menschenkundlichen Seite hin vertieft.

Ihr Autor Manfred Bergler ist dazu in besonderer Weise prädestiniert. Schon in seiner inzwischen viel beachteten Erlanger Dissertationsschrift ‹Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim . . .› (Erlangen-Nürnberg 1981) umriß er das Menschenbild des Grafen und rückte es in einen wichtigen geistesgeschichtlichen Zusammenhang, nämlich in den der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland. Er lieferte damit einen Beitrag zur Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus, deren Bedeutung zu erkennen uns noch bevorstehen dürfte.

Es ist sehr zu begrüßen, daß der N. F. Weitz Verlag diese kompakte, das Verständnis bereichernde Darstellung zugänglich macht. Bemerkenswert finde ich, daß der Autor seine Studie in die Behandlung des inneren Wegs zu Christus einmünden läßt. Wie bereits in der Dürckheim-Biographie (vgl. S. 243 ff.) gezeigt

werden sollte, manifestiert sich gerade darin für viele suchende Menschen eine Möglichkeit zur Christusbegegnung und Selbst-Findung, die dem traditionellen Kirchentum entfremdet sind, die sich aber auch nicht mit einer diffusen, unbestimmten Religiosität zufrieden geben mögen. Das kann freilich nicht heißen, daß man nun Dürckheim oder einem der anderen Geisteslehrer höchste Autorität zubilligt, statt sich von ihnen auf den Weg stellen zu lassen, den man selbst zu gehen hat.

Oder um das Gemeinte mit Dürckheims eigenen Worten auszudrücken:

«Neben der Religion des Glaubens an einen transzendenten Gott tritt heute die auf Erfahrung des Göttlichen begründete, im Exerzitium zu entwickelnde und in einer befreienden Verwandlung gipfelnde *Religiosität des inneren Weges*. Neben den Glauben an die Erlösung, die wir niemals selbst bewirken können, tritt das Wissen um die Möglichkeit eines Erwachens zu einem uns innewohnenden, ja im Kern selbst ausmachenden göttlichen Sein, darin wir von jeher ‹erlöst› sind – demgegenüber wir aber in unserem menschlich-allzumenschlichen Bewußtsein verstellt sind. Aber es gibt – die für den Westen neue Erkenntnis – die Möglichkeit, sich dessen planmäßig inne zu werden.»

Gerhard Wehr

ANNÄHERUNG

Anthropologie als Weg der Erfahrung

Anthropologie ist die Lehre vom Menschen, vom Wesen des Menschen. Die abendländische Tradition des Denkens hat den Menschen überwiegend vom Intellekt, von der Ratio her bestimmt, als ‹animal rationale›. Die Leitidee der Neuzeit wurde das *cogito – ergo sum* ihres geistigen Urhebers, René Descartes. Als Gegenentwurf ist der Mensch jedoch auch als ‹animal metaphysicum› (Schopenhauer) verstanden worden. Nach dieser Auffassung hat der Mensch nicht nur die Fähigkeit, sondern es macht sein Wesen aus, das Gegebene zu transzendieren. Er ist demnach «nichts objektiv Feststellbares und Definierbares, er ist kein Ding». (A. Diemer) Der Mensch ist das nicht-festgelegte Wesen schlechthin, Mensch-Sein steht im «Zeichen der Wandlung»[1], dem Motto für Graf Dürckheims eigene Lebensgeschichte.

Mensch-Sein ist für Dürckheim nicht einfach etwas Gegebenes, sondern etwas dem Menschen Auf-Gegebenes, das es im Leben zu verwirklichen gilt. Auftrag und Ziel menschlicher Existenz ist der Durchbruch zum ‹Wesen›, das in einem überraumzeitlichen, akausalen und divinen Grund wurzelt. Mensch-Sein heißt Mensch-Werdung, meint «geprägte Form, die lebend sich entwickelt» (Goethe). Der Mensch ist demnach ein Wesen, das zeitlichen und räumlichen Bedingungen unterworfen ist, sich verändernd entwickelt und gleichzeitig über einen Personenkern verfügt – über «geprägte Form» –, der göttlicher, metaphysischer Natur ist und den es in immerwährender Übung und Verwandlung auszuzeugen gilt. Die Werdeformel Dürckheims ist dem Aufruf Nietzsches verpflichtet: «Du sollst werden, der du bist!»

Die Dynamik des Prozesses menschlicher Selbstwerdung veranschaulicht Dürckheim oft im Bild des ‹Weges›, einem der älte-

sten ‹Begriffssymbole› (D. Sölle) für die Stationen spiritueller Erfahrung, die Pilgerfahrt der Seele, die man – je nach Standort – als religiösen Akt der Gottsuche oder – moderner – als existenziellen Akt psychischer Identitätssuche begreifen kann. In jedem Fall handelt es sich um einen *Erfahrungs*prozeß des je *einzelnen* Menschen.

Das Wort erfahren kommt von mhd. ‹ervarn› und heißt ursprünglich «umherziehen, reisend erkunden». Die alte Bedeutung läßt noch erkennen, daß sich Er-fahrung in einer Bewegung von Ort zu Ort vollzieht; einer, der er-fahren werden will, muß sich *selbst* auf den Weg machen, um das Gelände kennenzulernen; noch mehr gilt dieser Imperativ für einen, der sich auf den Weg nach innen begibt.

Erfahrung gewinnt man nur aus dem eigenen, unmittelbaren Erleben, das anders und in mancher Hinsicht mehr ist als die abstrakt-intellektuelle Erkenntnis, die nicht unbedingt auf eigener Erfahrung beruhen muß. Daraus erklärt sich u. a. auch, daß sich der Begriff der Erfahrung wissenschaftlich schlecht objektivieren läßt; H. G. Gadamer zählt ihn deshalb zu «den unaufgeklärtesten Begriffen». Andererseits besitzt keine andere Art an Wissen den Grad an Evidenz wie die Erfahrung, die der einzelne erworben hat. Erfahrung könnte man also seiner Struktur nach dialektisch, polar, offen nennen: einerseits nicht objektiv-allgemeingültig und andererseits von sich aufdrängender, spontaner Selbstgewißheit. Der Psychiater R. D. Laing kann so scheinbar paradox formulieren: «Erfahrung ist die Unsichtbarkeit des Menschen für den Menschen. Erfahrung nannte man früher ‹Seele›. Erfahrung als Unsichtbarkeit des Menschen für den Menschen ist gleichzeitig evidenter als irgend etwas sonst. Einzig Erfahrung ist *evident*».[2]

Dürckheims Menschenbild, Inhalt und Konzeption seiner Anthropologie sind aus der Erfahrung geschöpft, aus innerer und äußerer; sie ist nicht nur das Ergebnis theoretischer Reflexion, sondern aus dem Leben gefilterte Einsicht, «schicksalsgebundene Erkenntnis» (P. Tillich). Um Seelen-Erfahrungen, in denen der transzendente Kern des Menschen sich meldet, geht es Dürckheim, um die «Wiederentdeckung der Seele . . . als eine(r) unausweichliche(n) und erfahrbare(n) Wirklichkeit.»[3] Sie ruft den Menschen an, sich auf die Suche nach dem ihm eigenen Weg, der keine

Ankunft kennt, zu machen. Die Aufforderung zum ‹zielfreien› Weg könnte man mit Nietzsche, dem sich Dürckheim seit seiner Studienzeit geistig verwandt fühlte, so formulieren: «Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst; du würdest dich verpfänden und verlieren. Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, außer dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn!»[4]

Dürckheim ist seinen Weg kompromißlos gegangen, er hat den Anruf des ‹absoluten Gewissens› in seiner Lebensgeschichte verschiedene Male vernommen; er ist dem gebieterischen Andringen seiner inneren Stimme gefolgt, als er die Übernahme des väterlichen Besitzes in Steingaden ablehnte (1920), weil sein persönliches Heil auf dem Spiele stand:

> «Die Freiheit aus dem absoluten Gewissen gehört letztlich zum Heilsein des Menschen als Person . . . Das absolute Gewissen ist Ausdruck der sich durchsetzenden Wirkkraft der uns innewohnenden Transzendenz. Es macht hart gegen äußere Notwendigkeiten und frei von jedem Konformismus, von ethischen Tabus und traditionellen Glaubensforderungen.»[5]

Die Entscheidung verweist in ihrer ethischen Rigorosität auf den existentiellen Charakter einer solchen Erfahrung, es geht um (Heil-)Sein oder (moralischen und gesellschaftlichen Normen verpflichtetem) Nicht-Sein. Mit Tillich könnte man hier von einem ‹Kairos-Ereignis› sprechen, das «mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung» an den Menschen herantritt. Noch mehr gilt diese Kairos-Qualität für Dürckheims ‹Große Erfahrung›, die er als 24-jähriger junger Mann macht und die zur Grundlage für seine *metaphysische Anthropologie* werden soll. Äußerer Anlaß waren die berühmten Verse aus Laotses Taoteking:

> «Dreißig Speichen treffen die Nabe,
> aber das Leere zwischen ihnen erwirkt das Wesen des Rades;
> aus Ton entstehen Töpfe,
> aber das Leere in ihnen wirkt das Wesen des Topfes;
> Mauern mit Fenstern und Türen bilden ein Haus,
> aber das Leere in ihnen erwirkt das Wesen des Hauses.

Grundsätzlich:
Das Stoffliche birgt Nutzbarkeit;
das Unstofflichte wirkt Wesenheit.»

Dürckheim versucht Inhalt und Wirkung dieses Ereignisses zu beschreiben:

«Und da geschah es: Beim Hören des elften Spruchs schlug der Blitz in mich ein. Der Vorhang zerriß, und ich war erwacht. Ich hatte ES erfahren. Alles war und war doch nicht, war diese Welt und zugleich durchscheinend auf eine andere. Auch ich selbst war und war zugleich nicht. War erfüllt, verzaubert, *jenseitig* und doch ganz hier, glücklich und wie ohne Gefühl, ganz fern und zugleich tief in den Dingen drin. Ich hatte es erfahren, vernehmlich wie ein Donnerschlag, lichtklar wie ein Sonnentag; und das, was war, gänzlich unfaßbar. Das Leben ging weiter, das alte Leben, und doch war es das alte nicht mehr. Schmerzliches Warten auf mehr *Sein,* auf Erfüllung tief empfundener Verheißung. Zugleich unendlicher Kraftgewinn und die Sehnsucht zur Verpflichtung – auf was hin?» [6]

Als vorläufige Analyse des Textes bleibt festzuhalten: Der Erfahrende ist von dem Erlebten derart überwältigt, daß er es kaum in Worte fassen kann. Das Geschehen, das blitzartig über ihn kommt, führt zu einer momentanen ungewöhnlichen Steigerung seines Lebensgefühls, einer Intensivierung seines Sinnesbewußtseins – und dann ein Verblassen dieser herausgehobenen Zuständlichkeit, eine Rückkehr in die normale Bewußtseinslage, in «das alte Leben». Die verwandelnde Kraft dieses Existenzerlebnisses bleibt jedoch als Moment des Offenseins erhalten; das Verhältnis zur Wirklichkeit hat eine bleibende Richtungsänderung erfahren. Diese neu gewonnene Offenheit äußert sich darin, daß den Dingen eine geheimnisvolle Präsenz eignet, sie öffnen sich auf eine andere Dimension hin, sie werden transparent.

Die Geistes- und Religionsgeschichte in Ost und West kennt eindrucksvolle Zeugnisse solcher Transparenzerfahrungen. Sie werden jedoch nicht nur von Mystikern und großen homines religiosi berichtet, sie stellen vielmehr eine menschliche Grundmöglichkeit dar, die jedoch einer ‹Kultur der Stille› bedarf und somit von modernen Lebensbedingungen, die weitgehend von einem Verlust des Schweigens gekennzeichnet sind, nicht eben begünstigt wird. Der dänische Romanschriftsteller Anker Larsen schildert in seiner Autobiographie ‹Bei offener Tür›, wie er im Laufe seines Lebens zunehmend Erfahrungen macht, die sein Verhältnis

zur Wirklichkeit – und auch sein schriftstellerisches Werk – neu konstituieren. Er resümiert:

«So kam es langsam, daß die Dinge in dieser Welt sich mir öffneten. Ich kann keinen anderen Ausdruck verwenden; denn es erscheint mir immer als eine sinnliche Wahrnehmung, daß die Dinge sich öffneten und mir ihre ganze Wirklichkeit offenbarten.»[7]

Seine Eigenerfahrung ergänzt er durch den Bericht einer ihm bekannten Person, der in ebenfalls eindrücklicher Weise über ein gewandeltes Verhältnis zur Wirklichkeit Zeugnis ablegt: «Eines Tages . . . sah sie zufällig zum Fenster hinaus; dort stand eine Buche, deren Wipfel im Abendsonnenschein schwamm. Wie nun ihr Blick auf den Baum fiel, wurde sie von einem tiefen Glück darüber ergriffen, daß der Baum dort wuchs . . . Überwältigt kehrte sie sich nach mir um und sagte das. Als sie dann wieder nach dem Baume blickte, stand er noch da . . . derselbe Baum und doch ganz verschieden. Der Baum, den sie jetzt sah, war schön und erweckte ein ästhetisches Behagen. Obendrein gehörte er ihr, sie konnte mit ihm anfangen, was sie wollte . . . In jenem kurzen glücklichen Augenblick dagegen gehörte der Baum nicht ihr und war nicht schön oder häßlich; er war bloß ein Baum, der dastand und wuchs und sie mit Dankbarkeit erfüllte, daß sie da war – da war ohne Hintergedanken. In diesem Augenblick erhaschte sie einen Schimmer der Wirklichkeit – der eigentlichen Wirklichkeit.»[8]

Die Übereinstimmung mit dem Dürckheim-Text im Erleben und in der Struktur der Rede soll hier nicht im einzelnen belegt werden, es sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß alle welthaften Dinge, seien es Naturgegebenheiten oder Lebensvorgänge, zum Medium religiös-numinoser ‹gottheitlicher›[9] Erfahrungen werden können; eine Landschaft, ein Blatt, eine Begegnung mit einem Menschen, eine leidvolle Lebenssituation vermögen gleichermaßen einen Durchblick in die andere Dimension der Wirklichkeit, in das *Herz der Dinge* zu eröffnen. Der Baum verwandelt sich ins Geheimnis, wird Symbol für die Wesensfülle der ‹eigentlichen Wirklichkeit›, seine empirische Gegebenheit wird durchsichtig auf etwas *Anderes*, das den Erfahrenden mit einem tiefen Glücksgefühl erfüllt. Guardini charakterisiert den Zustand des Offenseins so: «Die normale Erfahrung der auseinanderlie-

genden Raumbestimmungen wird in jene des reinen ‹Hier›, die Erfahrung der in Vergangenheit und Zukunft auseinanderliegenden Zeit in jene des reinen ‹Jetzt›, die Erfahrung der Verschiedenheit der Dinge in jene des reinen Inbegriffs, die Mannigfaltigkeit der existentiellen Akte in den des reinen Da-Seines integriert – welches Dasein zugleich als Sich-Inne-Sein, das heißt, als ‹Wissen› zu Bewußtsein kommt.»[10]

Die Sätze dieses großartigen Interpreten machen gleichwohl deutlich, daß die Deutung solcher Erfahrungen auf der Grundlage einer empirischen Logik wenig Sinn macht, ihr Inhalt mit Vorstellungen und Begriffen der Rationalität nur unzureichend zu erfassen ist. Dies bedeutet für den Fortgang unserer Überlegungen, daß die Maßstäbe der Beurteilung aus einer Methode zu gewinnen sind, die dem Sachverhalt angemessen ist. Das Dürckheimsche Welt- und Menschenbild fußt erklärtermaßen auf einer Erfahrung (‹Seinserfahrung›), die als religiöses Phänomen eingeordnet und im Rahmen der entsprechenden Kategorien gedeutet werden muß. Die Kriterien für das Verständnis dieser numinosen Erfahrung müssen aus deren singulärer Gestalt abgeleitet werden, der Zugang erschließt sich nur dem subjektiv-einfühlenden *Verstehen*; es ist wesensmäßig vom Ideal der objektiven Naturerkenntnis, dem *Erklären*, verschieden.[11]

Demgemäß soll versucht werden, die Dürckheimsche Seinserfahrung in geistesgeschichtliche Traditionen einzuordnen. Guardini hat in einer Gegenüberstellung der Begriffe ‹Problem› und ‹Geheimnis› das Spannungsverhältnis aufgezeigt, in dem das Begriffssymbol der menschlichen Erfahrung, insbesondere der religiös-numinosen, steht: Problem «bedeutet die Tatsache, daß ein Sach- oder Sinnverhalt noch nicht durchschaut ist, welche Tatsache schwindet, sobald die Arbeit des Verstandes das Ihre tut. Das ‹Geheimnis› hingegen verschwindet nie, es sei denn durch eine Abnahme der lebendigen Erfahrung. Das Problem ist dafür da, daß der Verstand es auflöse; das Geheimnis dafür, daß das religiöse Selbst in ihm atme.»[12]

Der Erfahrungsbegriff in seinem Spannungsverhältnis von empirisch-rationalem (Problem-) Pol und unverfügbar-numinosem (Geheimnis-) Pol macht das Wesen der Anthropologie Dürckheims ingesamt aus.

TEIL I

Die geistigen Wurzeln der Anthropologie Dürckheims



Vorbemerkung

Das Dürckheimsche Welt- und Menschenbild ist schwer einem bestimmten philosophischen oder religiösen System zuzuordnen, obwohl Dürckheim selbst sich gewissen Denktraditionen verpflichtet weiß und sich zu Meister Eckhart, Laotse und Buddha als spirituelle Vorbilder bekennt. Mit diesen Namen allein wird schon die geistige Spannweite, die in seiner Person und seinem Werk zum Ausdruck kommt, charakterisiert. Einflüsse westlichen und östlichen Denkens bestimmen sein Schaffen; das Symbol des ‹Grenzgängers›, das der Religionsphilosoph und Theologe Paul Tillich für den Wanderer zwischen den geistigen Welten geprägt hat, kennzeichnet seine Existenz zutreffend. Sein Grenzgängertum besteht einmal in der Funktion des Brückenbauers zwischen Ost und West, im Versuch, die beiden geistigen Hemisphären einander näher zu bringen und somit einen Beitrag zum spirituellen Dialog zwischen Christentum und Buddhismus zu leisten; zum anderen bedeutet Dürckheims Auf-der-Grenze-Sein, daß sein Schaffen – im Sinne der Offenheit des Erfahrungsbegriffs – auf eine umfassende, viele Aspekte (religiöse, psychologische, kulturelle) einbeziehende Analyse und Deutung der Wirklichkeit abzielt und die Notwendigkeit der Einheit von theoretischer Reflexion und geistig-spiritueller Orientierung und Wegweisung (Therapie) betont.

Das große Thema der beiden unterschiedlichen spirituellen Hemisphären von Ost und West, ihr religiöses Gegenüber von «asiatischer Gottheit und christlichem Gott» spielt in der neueren Ideengeschichte seit Beginn des 19. Jahrhunderts im Umkreis des romantischen Denkens (Herder, Novalis, die Gebrüder Schlegel, Schelling) eine bedeutende Rolle.[13] Dürckheim macht das Problem der Polarität von Ost und West als unterschiedlich akzentuierte, aber auch als aufeinander bezogene Sphären des Geistes zu einem zentralen Anliegen seines Denkens und Wirkens. Er sieht das geistig-kulturelle Verhältnis zwischen Ost und West nicht unter einem dualistischen Aspekt, der ein (ungutes) Erbe eurozentrisch-kolonialer Mentalität ist und in dem Wort Rudyard

Kiplings sinnfälligen Ausdruck gefunden hat: «Oh, East is East and West is West and never the twain shall meet.»

Für Dürckheim sind der Geist des Ostens und des Westens zwei prinzipielle Möglichkeiten des Humanum, die zueinander in Beziehung stehen und auf die Zusammenführung der beiden Teile in der Idee des ‹universalen Menschen› angelegt sind. Östlicher und westlicher Geist sind ‹Grundprinzipien›, die etwas ‹Allgemeinmenschliches› ausdrücken, «Urkräfte und Urgerichtetheiten menschlicher Selbstwerdung» symbolisieren,

> «archetypische, allem menschlichen Werden und Bewußtwerden vorgegebene Gestalt- und Entfaltungsprinzipien, die uns vom Ursprung her innewohnen, aber je nach den Lebensbedingungen mehr oder weniger hervortreten und stufenweise und in verschiedener Form und Besonderheit der Lebensentwicklung, der Lebensform und Kultur eines Volkes bestimmen.» [14]

Welches sind nun die jeweils vorherrschenden Kräfte, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die geistig-kulturellen Sphären in Ost und West geprägt haben?

Dürckheim hat in seinem Buch ‹Japan und die Kultur der Stille›, geschrieben 1949 in Todtmoos, nach seiner Rückkehr aus einem fast 10-jährigen Aufenthalt in Japan, die Eindrücke seiner Begegnung mit Geist und Kultur dieses fernöstlichen Landes niedergelegt. Er ist sich bewußt, daß ein typisierender Kulturvergleich die Gefahr klischeehafter Verallgemeinerungen in sich birgt; deshalb kommt es ihm nur darauf an, einige charakteristische Züge der jeweiligen Kultursphäre herauszustellen, und auf die Einsicht:

> «Im Spiegel des Ostens vermag der Westen sich seiner selbst bewußter zu werden, bewußter in seiner Möglichkeit und Gefahr.» [15]

Die westliche Kultur wird «vornehmlich als eine Kultur des Werkes» charakterisiert, die sich im technischen Gestaltungswillen und der geistigen Selbstmächtigkeit des homo faber verwirklicht, die östliche Kultur ist «vornehmlich eine Kultur des inneren Weges», die spirituelle Wandlungs- und Reifungsprozesse als Ziel menschlicher Existenz betrachtet. Dürckheim leitet aus diesen verschiedenen Kulturcharakteren das jeweilige Menschenbild ab und bestimmt so den westlichen Menschen als «Wesen des

ewigen Ausgangs», den östlichen als «Wesen des ewigen Heimgangs»:

> «Der abendländische Mensch vernimmt meist zuerst den Ruf dieser Welt, sich in ihr zu behaupten und ihrer Ordnung zu dienen und fühlt die Sehnsucht zum Heimgang erst, nachdem er in der Einseitigkeit seines Ausgangs scheitert. Der Mensch des Ostens vernimmt meist viel früher den Ruf seines Wesens, sich nicht in der Welt zu behaupten oder gar sie zu ordnen, sondern zuerst im Innern die Große Heimat zu finden. Dann erst, aus der erneuerten Fühlung mit der größeren Einheit des Lebens, vernimmt er vielleicht den Auftrag zur Welt, den Auftrag sie – nicht zu ordnen, sondern heimführend zu erlösen.» [16]

Die abendländische Kultur stützt sich nach Dürckheim vor allem auf zwei Pfeiler: die Naturwissenschaft und das Christentum. In der Naturwissenschaft manifestiert sich der Geist der wägenden und messenden Ratio, in der christlichen Religion steht die Vorstellung eines persönlichen Gottes und eines sich in der «übernatürlichen *Offenbarung* Gottes gründenden Glaubens» [17] im Mittelpunkt. Glauben bedeutet für Dürckheim ein Fürwahrhalten von Glaubenswahrheiten ohne eigene spirituelle Erfahrung. Er stellt diesem christlichen Glauben die ‹übernatürliche Erfahrung› des Ostens gegenüber, die in einer ‹natürlichen Offenbarung› gründet und «in der der Mensch die Möglichkeit seiner Befreiung von der Not seiner der Welt verhafteten Ichs ahnt.» Der christlichen Gottesvorstellung und dem cartesianischen Geist der abendländischen Wissenschaft und Technik entspricht das Denken in Kategorien von Ich-Du, Subjekt-Objekt. Der Osten ist durch eine ‹initiatische Religiosität› gekennzeichnet, deren Ausgangspunkt die «Lehre vom *All-Einen* ist, das wir auch selbst im Grunde sind» und deren Ziel die «Einswerdung mit dem *All-Einen*». Dürckheim resümiert:

> «Der Osten ist letztlich am unpersönlichen Sein, der Westen am persönlichen Gott orientiert.» [18]

Dürckheim liegt jedoch weniger an der Beschreibung der Gegensätzlichkeit der beiden spirituellen Charaktere, er möchte vielmehr darauf aufmerksam machen, daß die beiden geistigen Welten zwei sich ergänzende Pole sind, die als Spannungsfeld eine lebendige Einheit bilden. Er veranschaulicht dieses Verhältnis im Bilde vom Aus- und Einatmen oder in östlicher Version:

von Yin und Yang, verstanden als

> «Zu- und Miteinander zweier Urprinzipien, in deren Zeichen alles Leben sich im Aufgehen und Eingehen seiner lebendigen Formen darleibt, sich ausleibt und wieder einleibt . . . Im Menschen erscheint diese Bewegung im Spiel und Widerspiel von Männlich und Weiblich, von Vaterwelt und Mutterwelt, von Himmel und Erde, von Zeugen und Empfangen, von schöpferischem Tun und erlösendem Nicht-Tun.»[19]

Nur wo diesem kosmischen Urprinzip des Wechsels von Ying und Yang Rechnung getragen wird, findet die angestrebte Integration von östlichem und westlichem Geist statt, erfüllt sich das Wesen des Menschen. Wie und wo kann diese Synthese vollzogen werden? Für Dürckheim gibt es nur einen Ort:

> «Es ist nun an der Zeit, das Östliche und das Westliche noch ganz wo anders (nicht: im äußeren Bereich, M. B.) zu suchen, nämlich in uns selbst.»[20]

Übertragen auf die geistige Hemisphäre heißt das, daß es gilt, die geistigen Traditionen des abendländischen Denkens zu aktivieren, die den Integrationsprozeß im individuellen und kollektiven Bewußtsein befördern. Es stellt sich demnach die Frage nach Dürckheims eigener Verwurzelung im europäischen Denken.

KAPITEL I

Die Einflüsse westlichen Denkens

In Dürckheims literarischem Werk gibt es nur spärliche Hinweise auf geistige Traditionen, die sein Menschenbild geformt haben. In seiner Selbstdarstellung heißt es:

> «Was meine Zugehörigkeit zu Schulen unserer Zeit anbetrifft, so empfinde ich große Dankbarkeit gegenüber der *Ganzheitspsychologie* von Felix Krueger, dem ehemaligen Leiter des psychologischen Instituts der Universität Leipzig, dessen Assistent ich lange Jahre, von 1925–1932 war. Ohne Zweifel hat auch die *Gestaltpsychologie* von Friedrich Sander Einfluß auf mein Denken gehabt, wie auch in den letzten zwanzig Jahren das *Werk C. G. Jungs* und *Erich Neumanns*. Größeren Einfluß auf meine geistige und berufliche Entwicklung als alle anderen hatte *Meister Eckehart*. Meine Vorstellung vom Menschen ist aus einer *freien christlichen Tradition* hervorgewachsen, deren zeitlose und universale Erfahrungsgrundlagen mir zuerst durch Meister Ekkehart, später dann auch in der Begegnung mit *östlicher Weisheit* ‹aufgingen›. Die universalen, allgemeinmenschlichen Erfahrungsgrundlagen bestimmen den Grundcharakter meiner Therapie.»[21]

Was die genannten Inspiratoren Dürckheims anbelangt, so sei zur Intention der Arbeit bemerkt, daß primär die geistesgeschichtlichen Formkräfte der Dürckheimschen Anthropologie ins Blickfeld gerückt werden sollen und – soweit diese Unterscheidung überhaupt möglich ist – weniger die theoretischen Grundlagen seines therapeutischen Wirkens. Deshalb wird bei der Ganzheits- und Gestaltpsychologie sowie bei C. G. Jung, die in erster Linie auf Dürckheims konkrete psychotherapeutische Arbeit im Rahmen seiner initiatischen Therapie befruchtend gewirkt haben, nur der generelle Bezug zu Dürckheims Menschenbild hergestellt. Eine Parallele zum religionswissenschaftlich und mythologisch orientierten Werk E. Neumanns wird nicht gezogen, weil dessen

Einfluß vornehmlich in der tiefenpsychologischen Praxis von Maria Hippius, der ‹Gefährtin auf dem Weg› des gemeinsamen Werkes und späteren zweiten Frau Dürckheims, seinen Niederschlag gefunden hat.[22]

1. Die Ganzheits- und Gestaltpsychologie

Fragen wir zuerst nach dem Stellenwert dieser beiden zu Beginn des Jahrhunderts entwickelten Richtungen im Menschen- und Weltbild Dürckheims. Felix Krueger (1874–1948), Nachfolger auf dem Wundtschen Lehrstuhl für Psychologie an der Universität Leipzig (1917), war der maßgebliche Begründer der ‹Leipziger Schule›, die am Konzept einer ‹Ganzheitspsychologie› arbeitete. Ganzheits- und Gestaltpsychologie – letztere systematisch ausgeformt in der ‹Berliner Schule› – gehen aus vom Axiom des Aristoteles – auch bei Platon und Laotse formuliert –, daß das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile. Der heutzutage von vielen Disziplinen und in vielen Kontexten strapazierte Begriff der Ganzheit (ganzheitlich, holistisch) meint – soweit er nach Krueger überhaupt definiert werden kann[23] – ursprünglich die Eigenschaft eines Phänomens: das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen als einer geordneten Struktur der Zusammenhangsrelationen. Was an einem Teil des Ganzen geschieht, ist bestimmt von der inneren Strukturgesetzlichkeit des Ganzen. Gegenstände von ganzheitlichem Charakter besitzen Eigenschaften, die an keinem ihrer einzelnen Teile feststellbar sind. Eine ganzheitliche Betrachtungsweise hat – gemäß dem Primat des Ganzen vor den Teilen – bei einer Analyse der einzelnen Teile oder Teilvorgänge deren Ort und Funktion im Ganzen in Rechnung zu stellen. Ganzheits- und Gestaltpsychologie wurden anhand der Erforschung der Wahrnehmungs- und Erlebenslehre entwickelt. Danach wird dem Gefühl ein Vorrang vor allen anderen Erlebnisarten eingeräumt; es ist primär gegeben als Erlebnisganzheit. Den Gefühlen eignet eine Tiefendimension, die man im Erlebnis des inneren Erfülltseins spürt; in tief empfundenen Gefühlserlebnissen und inneren Erfahrungen wird der Mensch am ehesten seiner ‹transphänomenalen Struktur› (Krueger) gewahr, seines ‹Wesens›, wie

Dürckheim sagen würde. Dürckheim sieht im Wesen des Menschen «die Weise, in der in ihm das allübergreifende Ganze individuell anwesend ist.»[24] Für Dürckheims an der religiösen Erfahrung orientierten Menschenbild bedeutet dies:

«Eben weil aber die Ganzheit des Menschen in seinem in numinosen Qualitäten erfahrbaren Kern wurzelt, muß eine gültige Erkenntnis, Lehre und Führung des Menschen sich allem zuvor um die Erfahrung, Erkenntnis, Befreiung, Entfaltung und Profilierung dieses Kerns kümmern.»[25]

Der Kruegersche Grundgedanke der Ganzheit stößt in Dürckheims Assistentenzeit auf lebhafte Resonanz, weil er in den Jahren 1924/25 sich mit vergleichbaren Gedankengängen trägt, die auf die Konzeption einer ‹Einheitsphilosophie› gerichtet sind. Seine Vorstellung davon beschreibt er so:

«Ich war völlig gefesselt von dem ‹Faktum› und dem Problem, das mich nicht losließ, einer alles umfassenden Einheit, die in sich gesetzlich geordnet, alles umfängt und Gestalt werden läßt. Es war die Form, in der in jener Zeit bei mir das Geheimnis des transzendenten Seins als Fülle, Gesetz und Einheit in das begriffliche Bewußtsein strebte.»[26]

Die Idee einer im Erleben erfahrbaren Einheit wird auch zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeiten bei Krueger. Seine Hinwendung zur «nichtexperimentelle(n) Seite der Psychologie» entwickelt sich immer deutlicher; seine eigenen Forschungsinteressen und die Begründung eines eigenständigen Menschenbildes können sich immer mehr profilieren:

«Untergründig war aber immer das mich bewegende Geheimnis am Werk. So war es mir auch bei meinen ersten Vorlesungen und Seminaren weniger um Wissensvermittlung zu tun, als um Anregung und Übertragung gewisser seelischer Grunderfahrungen, die mir wichtig erschienen . . . Nicht eine durch rationale, fixierbare Tatsachen begründbare Theorie schien mir damals der nervus rerum aller Wissenschaft vom Menschen zu sein, sondern mehr – bei aller Verpflichtung zu klaren Begriffen – ein Gefüge qualitativer Erfahrungen.»[27]

In dieser frühen wissenschaftlichen Forschungsarbeit zeichnet sich schon Dürckheims Verständnis einer ‹Wissenschaft vom Menschen› ab, die eine ‹Verpflichtung zu klaren Begriffen› als nicht ausreichend erkennt, dem ‹Geheimnis› des Menschen gerecht zu werden, das in der «Ganzheit des Menschen als Integra-

tion von östlichem und westlichem Lebensbewußtsein»[28] liegt, um mit einem Aufsatztitel Dürckheims für die Festschrift zum 75. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda zu sprechen.

West-östliche Ganzheit als die Erfüllung wahren Menschseins kommt nur durch eine *initiatische Wendung* zustande

> «als eine Wendung von außen nach innen, von einer Bezogenheit auf die gegenständlich faßbare Welt zur ungegenständlichen Innerlichkeit.»[29]

Und weiter heißt es:

> «Erst mit dieser Wendung hat der Mensch die Chance, voll zu dem ihm zugedachten Ganzsein zu kommen . . . und zu einem fortschreitend vertiefenden Bewußtsein . . . als Diener des Göttlichen zu gelangen.»[30]

Der spezifische Beitrag der Gestaltpsychologie zur Formung des Dürckheimschen Menschenbildes besteht darin, daß Gestalt, verstanden als das in Ganzheiten herrschende Ordnungsprinzip, bei Dürckheim auf den Prozeß der personalen Selbstwerdung und auf die Ganzheit der Person übertragen wird. Dürckheim verwendet den Begriff Gestalt im Zusammenhang mit der menschlichen Wandlungsgesetzlichkeit, die Voraussetzung für die Menschwerdung des Einzelnen ist.

> «Wir verstehen unter der Gestalt des Menschen die Art und Weise, in der sein Inbild in der Welt *da* ist.»[31]

Inbild ist die im je einzelnen Menschen zu einer bestimmten Lebensgestalt drängende Sehnsucht, die sich in einem *Inweg* erfüllt. Das Bemühen des Menschen um seine ‹wesenseigene Werdegestalt› ist eine sich immer wieder neu stellende Aufgabe.

> «Die rechte Gestalt aber ist nie eine end-gültige Form, sondern eine sich in un-endlicher Folge von Formen bewährende Gestalt-Formel.»[32]

Die Parallele zur Weltanschauung des ‹späten› Goethe drängt sich auf. Er hat den Prozeß der personalen Gestaltwerdung als ‹Metamorphose› (Verwandlung) begriffen, die sich nach zwei polaren Prinzipien vollzieht: dem Streben nach individueller Formgestalt und dem Gesetz der immerwährenden Umgestaltung des inneren Wesenskerns. Goethe hat die Polarität von ‹Formprinzip›

und ‹Entwicklungsprinzip› mit Aristoteles als *Entelechie* bezeichnet.[33]

Zusammenfassend können wir sagen, daß insbesondere zwei Axiome der Ganzheits- und Gestaltpsychologie in Dürckheims Anthropologie ihren Niederschlag gefunden haben:

1. Der Gefühlsbegriff mit dem besonderen Aspekt der Tiefendimension der Gefühle als Indikator für den transzendenten Wesenskern des Menschen und
2. Die ganzheitlichen Denkansätze des Gestaltbegriffs im Hinblick auf sein anthropologisches Ganzheitsmodell.

2. *Die analytische Psychologie C. G. Jungs*

Die psychologischen und weltanschaulichen Theoreme C.G. Jungs haben einen bedeutsamen Einfluß auf das Werk Dürckheims ausgeübt. Insbesondere Jungs Archetypenlehre im Zusammenhang des Prozesses menschlicher Selbstwerdung (Individuation) spielen in Dürckheims menschenkundlicher Lehre eine nachweisbare Rolle. Die von Jung entwickelte Forschungs- und Therapierichtung ist im Gegensatz zur Psychoanalyse Freuds, der seine Theorie von naturwissenschaftlich begründbaren Prämissen abzuleiten versucht, an einer religiös-mythologischen Deutung des Menschen orientiert. Jung sieht das Unbewußte – im Gegensatz zu Freud – nicht als die verdrängte, negativ wirkende ‹Nachtseite des Lebens›, sondern sucht ein überindividuelles, kollektives Unbewußtes in seinen Forschungen nachzuweisen, das für ihn der Mutterboden aller schöpferischen Fähigkeiten des Menschen ist.[34] Das kollektive Unbewußte ist mit ‹Urbildern› (Archetypen) erfüllt, die sich in der Symbolsprache der Märchen, Mythen, Mysterien und religiösen Überlieferungen der Menschheit aktualisieren. Archetypen sind formal, nicht inhaltlich definiert, also keine ererbten Bilder, wie die Übersetzung Urbild suggerieren könnte; sie sind unanschauliche Formprinzipien, die die Hervorbringung von Urbildern bewirken, von «Urmuster(n) menschlicher Verhaltensweisen . . . dem kollektiven Unbewußten inhärent und daher dem individuellen Werden und Vergehen entzogen.»[35]

Dieser menschheitsumspannende Charakter des Archetypus findet sich in Dürckheims Religionsbegriff wieder, wenn er von den «universalen, allgemeinmenschlichen Erfahrungsgrundlagen jeder lebendigen Religiosität»[36] spricht.

Den Archetypen eignet darüber hinaus eine dynamische Potenz, sie setzen die Symbolbildung in Gang und aktivieren somit den Bewußtwerdungsprozeß des Einzelnen wie der gesamten Menschheit. J. Jacobi, die langjährige Mitarbeiterin C. G. Jungs, definiert den Begriff Archetypus abschließend so: «Die Summe der Archetypen bedeutet also für Jung die Summe aller latenten Möglichkeiten der menschlichen Psyche: ein ungeheures, unerschöpfliches Material an uraltem Wissen um die tiefsten Zusammenhänge zwischen Gott, Mensch und Kosmos. Dieses Material in der eigenen Psyche zu erschließen, es zu neuem Leben zu erwecken und dem Bewußtsein zu integrieren, heißt darum nicht weniger, als die Einsamkeit des Individuums aufzuheben und es einzugliedern in den Ablauf des ewigen Geschehens. Und so wird, was hier angedeutet wurde, mehr als Erkenntnis und Psychologie. Es wird zur Lehre und zum Weg.»[37]

Lehre und Weg, zentrale Begriffe im initiatischen Selbstwerdungsprozeß nach Dürckheim, werden somit als allgemeinmenschliche, archetypische Phänomene identifiziert. Beide Begriffe stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander, der Weg ist die Lehre und umgekehrt.

Individuation ist nach Jung ein seelisch-geistiger Reifungsprozeß, der in Etappen stattfindet und der über die Bearbeitung und Einordnung der eigenen Negativität – des ‹Schattens› – in das Bewußtsein im Archetypus des ‹Selbst› gipfelt. Dieses ist der zentrale menschliche Archetypus, der geheime Mittelpunkt unserer Existenz, der das Bewußtsein *transzendiert*, indem er Bewußtes und Unbewußtes umfaßt. (Der Begriff transzendieren hat für Jung keine metaphysische Qualität, sondern drückt die Synthese von bewußten und unbewußten Anteilen der Psyche aus.[38])

Das Selbst ist – wie alle archetypischen Bilder – nicht rational fixierbar, wissenschaftlich beweisbar, es läßt sich aber als heuristisches Prinzip zur Verwirklichung menschlicher Existenz psychologisch rechtfertigen. In der Sprache der christlichen Religion, genauer: dem Verständnis eines ‹esoterischen Christenums›[39] nach

ist das Selbst der individuelle Anteil des Menschen am Reich Gottes, der in der mystischen Verbundenheit mit Christus als dem wahren Selbst – im Sinne von ‹Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.› (Gal. 2,20) – psychisch erlebbar ist. Das Selbst ist für Jung der psychologische Versuch, «auf Grund eines der Seele eigentümlichen Archetypus ein transzendentes Erlebnis zu beschreiben . . . Wenn ich ‹Gott› sage, so ist dies ein psychisches Bild. Ebenso ist das Selbst ein psychisches Bild der transzendenten, weil unbeschreiblichen und unerfaßbaren Ganzheit des Menschen.»[40]

Hieraus wird deutlich, daß Jung mit Gott nicht das meint, was die christliche Theologie darunter versteht, sondern das Gottesbild anspricht, das in der Seele des Menschen als ‹übergeordnete Ganzheit› erfahrbar ist.

Dieser Auffassung des *Selbst* läßt sich Dürckheims Begriff des *Wesens* als der überraumzeitliche, überpersönliche Ursprung des Menschen an die Seite stellen.

> «Das Wesen ist der eigentliche Kern des Menschen, darin er unaufhebbar teilhat an der überweltlichen Wirklichkeit des universalen göttlichen Geistes.»[41]

Das Wesen ist somit in seiner bewußtseinstranszendierenden, archetypischen Qualität dem Selbst vergleichbar. Beide Archetypen haben darüber hinaus das Moment der Erfahrung und der Wandlung gemeinsam. Die Auszeugung des Selbst als Ziel menschlicher Individuation bedeutet nach Jung einen «subjektive(n) Zustand, dessen wirkliche Existenz durch kein äußeres Kriterium beglaubigt werden kann; so ist auch jeder weitere Versuch der Beschreibung und Erklärung erfolglos, und nur der, der diese Erfahrung gemacht hat, ist imstande, ihre Tatsächlichkeit zu begreifen und zu bezeugen.»[42]

Gleichermaßen setzt die Menschwerdung des Menschen einen Prozeß der Wandlung voraus, der auf die Wesensmitte des Menschen hin tendiert: «Damit diese Wandlung zustande kommt, ist die ausschließliche Konzentration auf die Mitte, d. h. auf den Ort der schöpferischen Wandlung unerläßlich.»[43]

Für Dürckheim ist gleichfalls

> «das Wesen keine bloße Idee, kein Gegenstand frommen Glaubens, kein Produkt frommer Phantasie, sondern Inhalt einer Erfahrung . . .»[44]

Um dieser Erfahrung teilhaftig zu werden, muß der Mensch zur Wandlung bereit sein; initiatische Selbstwerdung kreist um zwei Pole:

> «Die erlösende und befreiende *Erfahrung* des Wesens und die schöpferische *Verwandlung* zu der im Wesen angelegten personalen Gestalt.»[45]

Als Fazit der Gegenüberstellung von Aspekten der Lehre Jungs und Dürckheims initiatischem Menschenbild kann als gemeinsames Ziel des Individuationsweges die Erfahrung des Selbst bzw. des Wesens festgestellt werden; beides Grenzbegriffe von archetypisch-numinoser Qualität, die auf eine innerpsychisch wirksame und erfahrbare Wirklichkeit verweisen, aber als letztendlich unbegreifbare Realitäten die Begrenzungen des rationalen Verstehbaren transzendieren.

3. Die romantische Religiosität des Novalis

Die mystische Frömmigkeit und das Lebensgefühl des Frühromantikers Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, klingen in Dürckheims Seinserleben (Seinsfühlungen) stark an. Er bezieht sich nicht ausdrücklich auf Novalis als geistigen Wegbereiter, doch zitiert er verschiedentlich dessen bekannten Satz aus den ‹Fragmenten›: «Alles Sichtbare ist ein in einen Geheimniszustand erhobenes Unsichtbares.» Deshalb sollen einige Aspekte von Novalis' Dichtungs- und Weltverständnis, das dieser selbst als ‹magischen Idealismus› bezeichnet hat, erläutert werden.[46]

In seinem Roman ‹Heinrich von Ofterdingen› bringt Novalis die umschaffende Kraft der Poesie auf die Formel: «Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt.» Novalis fühlt sich als poeta magus, der die geheimnisvolle ‹Chiffre der Natur› noch lesen und enträtseln kann, einer ‹mystischen Republik› zugehörig, deren Bürger sich durch das Band des göttlichen Geistes verbunden wissen. Gott thront nicht als strenger und erhabener Souverän über der Gemeinschaft, sondern ist ständig unter ihnen gegenwärtig. Die Distanz von Gott und Mensch scheint aufgehoben, der Bürger begegnet seinem Gott überall, nicht nur in Menschen,

sondern auch in den Dingen. Eine magische Einheit von Gott, Mensch und Natur wird beschworen:

«Eins in allem und alles in Einen
Gottes Bild auf Kräutern und Steinen
Gottes Geist in Mensch und Tieren,
Dies muß man sich zu Gemüte führen.»

Gott *repräsentiert* sich, wird gegenwärtig, nicht nur in der Menschwerdung Christi, sondern auch in der nicht-personalen, dinglichen Welt der ganzen Schöpfung. Die ‹res›, die Dinge sind legitime, mit der gleichen Dignität wie Menschen ausgestattete Glieder der ‹mystischen Republik›.[47]

Die Präsenz des Göttlichen spiegelt sich nach Novalis in allen Dingen, in einem Blatt ebenso wie in einem Stein. In seinen ‹Fragmenten› notiert er unter dem Stichwort ‹Magie›:

«Jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden. Ein Gesicht, ein Stern, eine Gegend, ein alter Baum usw. kann Epoche in unserm Innern machen.»

Der Mensch kann zu den Dingen in ein persönliches Verhältnis treten, wenn er das Sensorium in sich entwickelt, sich der Sprache und Ansprache der Dinge öffnet und so für die Wirkung der lebendigen Natur auf das Gemüt empfänglich wird. Im ‹Heinrich von Ofterdingen› lesen wir: «Über die ganze trockene Welt ist dieser grüne, geheimnisvolle Teppich der Liebe gezogen. Mit jedem Frühjahr wird er erneuert und seine seltsame Schrift ist nur dem Geliebten lesbar wie der Blumenstrauß des Orients. Ewig wird er lesen und sich nicht satt lesen und täglich neue Bedeutungen, neue entzückende Offenbarungen der liebenden Natur gewahr werden.»

Diese magische Naturfrömmigkeit läßt sich auch in Dürckheims Begegnungen mit dem Sein ausmachen, er nennt sie ‹Seinsfühlungen›. Es handelt sich um Befindlichkeiten, innere Gestimmtheiten von besonderer Qualität: der Qualität des Numinosen.

Dürckheim geht von R. Ottos Charakterisierung der religiösen Erfahrung aus, die dieser als das der Welt gegenüber ‹Ganz-Andere› bestimmt: als das ‹Heilige›, das ‹Numinose›. Der Mensch wird dabei von einer Dimension berührt, die Dürckheim so beschreibt:

> «Man ist wie verzaubert, wie entrückt und doch zugleich in etwas Urvertrautes gestellt, ganz bei sich selbst. Man kann nicht sagen, was es ist. Könnte man es sagen, wäre es nicht *das*.
> Es ist ein Unbegreifliches, ein ganz Anderes, aber, wenn auch in einem unbekannten Sinn, Wirkliches, denn es geht eine eigene Kraft von ihm aus. Es durchlichtet uns in besonderer Weise und taucht unser ganzes Lebensgefühl in eine eigenartige Wärme. Es vermittelt uns für einen Augenblick das Gefühl besonderer Freiheit. Wir sind herausgehoben aus dem Geflecht alltäglicher Mächte.»[48]

Diese geheime Qualität durchwirkt Dürckheims Erleben von frühester Kindheit an – womit die Erfahrung des Numinosen (im Sinne R. Ottos) als menschliches Grundphänomen verdeutlicht wird. Dürckheim schildert, wie ihm die ländliche Umgebung seiner Kindheit – der Gutshof in Steingaden – eine Fülle von Möglichkeiten bot, Erlebnisse zu machen, die ihn die ‹Tiefendimension der Sinnesqualitäten› gewahr werden ließ; es können eigentümliche Stall- und Gartengerüche sein, der runde Peitschenknall oder das gurgelnde Glucksen des Baches.[49] Für Dürckheim sind die Sinne ‹Tor zum Sein›, deren Tiefendimension durch das ‹Spürbewußtsein› aktiviert wird, indem

> «in ihm die allem wahrhaft gespürten Leben innewohnende, das *Wesen* aller Dinge, die essentia rerum, bekundende Tiefenqualität bewußt wahrgenommen wird. Im Spüren der alltäglichsten Gegebenheiten, im Wind, der Luft, der Atmosphäre eines Raumes, einer körperlichen Berührung, einer Bewegung, im Dahingleiten des Wagens, im Essen und Trinken – in all dem ist nicht nur ein unmittelbares Spüren dem gegenständlichen Fixieren vorgegeben. Es ist vielmehr ein das gewöhnliche Bewußtsein übersteigendes Wahrnehmen.»[50]

Die Wahrnehmung der Durchlässigkeit materieller Erscheinungen für Transzendentes nannten die Mystiker das ‹Schmecken des Seins›, sie feierten – ebenso wie Novalis den «grünen, geheimnisvollen Teppich» – das schöpferische Grün – die viriditas – als Symbol der göttlichen Präsenz der Materie.[51] Die geheimnisvolle Beziehung der Sphären des Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen Innen und Außen ist das mystische Thema schlechthin. Die Idee der Analogie, der Entsprechung von Urbild und Abbild, verweist ursprünglich auf platonisches Gedankengut, das zu einer Konstanten in der europäischen Ideengeschichte geworden ist und nicht zuletzt in Goethes Naturanschauung nachwirkt. Das Irdische, Endliche ist Spiegel für das Unendliche: «Alles Ver-

gängliche ist nur ein Gleichnis». Goethe beschreibt sein ‹schauend-ahnendes› Verhältnis zur Wirklichkeit auch so:

«Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen;
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.»

Dürckheim zitiert des öfteren Goethes Spruch, der in der Nachfolge Plotins stehend auch ein ‹offenbares Geheimnis›, dasjenige der gleichnishaften Beziehung von Endlich-Geschaffenem und Göttlich-Ungeschaffenem ausspricht:

«Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»

Auch bei Rilke wird der Grundgedanke der allmächtigen Sympathie der Natur, das *Zugleich* der Sphären des Sichtbaren und Unsichtbaren in seinem dichterischen Schaffen thematisiert, insbesondere in der *Dingmystik* seiner ‹Duineser Elegien›. (Dürckheim hat Rilke und dessen Werk über seine spätere Frau Enja von Hattingberg in den Jahren 1919/20 in München kennengelernt.[52])

Halten wir fest: Das, was Dürckheim das Wecken des ‹inneren Sinnes› nennt, das Aufspüren des ‹verborgenen Sinns sichtbarer Erscheinung›, der Gedanke der Transparenz der Phänomene läßt sich geistesgeschichtlich in einen Traditionszusammenhang einordnen, auf den sich Dürckheim mehr oder weniger ausdrücklich bezieht. Mit Meister Eckhart wird Dürckheims Rückbindung an die Tradition noch deutlicher markiert.

4. Die Mystik Meister Eckharts

Der Einfluß des großen Dominikaner-Mystikers Meister Eckhart hat das Denken und Menschenbild Dürckheims entscheidend geprägt. Was Dürckheim an diesem spirituellen *Lebemeister* besonders anzog, war die von Meister Eckhart bezeugte Erfahrung des ‹überraum-zeitlichen Seins›. Im Gespräch mit dem orthodoxen

Theologen Alphonse Goettmann bekennt er in der Rückschau:

> «Der Zustand der Seinsnähe, der mich von da an nicht mehr losließ, veranlaßte mich, in allem, was mir begegnete, etwas Bestimmtes zu suchen. So war es nicht verwunderlich, daß es Meister Eckhart war, der mich im Innersten traf. Ich konnte mich nicht mehr von seinen Predigten und Traktaten losreißen, die ich aufnahm wie einen vielfältigen Widerhall der göttlichen Musik, die ich vernommen hatte. Ich erkannte in Meister Eckhart meinen Meister, den Meister ... Ich bin im wissenschaftlichen Sinn kein Fachmann für Eckhart und auch kein Theologe. Man kann sich ‹meinem› Meister nur nähern, wenn man das Denken in Begriffen ausschaltet. Welch ein Hauch geht von allem aus, was er sagt! Diese unglaubliche Einfachheit, mit der er von Gott spricht, die Beispiele die er gibt, die Probleme, die er aufwirft. Es liegt eine eigenartige Atmosphäre des Essentiellen, des Wirklichen im Schweigen des Überweltlichen, in seinen Gedanken, hörbar nur für jene, die Ohren haben zu hören ...»[53]

Die Anregung, sich mit Meister Eckhart zu beschäftigen, ging von Ferdinand Weinhandl aus, mit dem sich Dürckheim in München anfreundete, als er 1919 seine Studien an der dortigen Universität aufnahm. Die Bedeutung dieser Begegnung charakterisiert Dürckheim in einem Festschrift-Beitrag, der dem gleichaltrigen Freund anläßlich dessen 70. Geburtstag zugeeignet ist: Er war

> «der erste, ... der mich vor mehr als 45 Jahren zu Exerzitien in Gestalt von Stille-Übungen und Meditationen und zur Lektüre von Meister Eckhart anregte.»[54]

In dieser Zeit hatte Dürckheim auch sein großes Transparenzerlebnis beim Hören der Verse aus Laotses Tao-te-king, so daß bereits sein Wahrnehmungsorgan für die *überweltliche* Botschaft Meister Eckharts geweckt worden war. Deshalb kann Dürckheim rückblickend bekennen:

> «In der verwandelten Verfassung war ich nun für alles, was nun aus der geistigen Welt auf mich zukam, auf einen bestimmten Pol gestimmt, und es war kein Wunder, daß in dieser Zeit Meister Eckhart bei mir einschlug. Ich kam von seinen Traktaten und Predigten nicht mehr los und vernahm ihren Gehalt wie ein vielfältiges Echo auf den großen Glockenton, der in mir erklungen war. Bis heute noch genügen mir einige Sätze von Meister Eckehart, um wieder von dem großen Strom durchrieselt zu werden.»[55]

Schon damals stellte sich Dürckheim am Anschluß an seine fast gleichzeitige Begegnung mit großen Zeugnissen östlicher und westlicher Spiritualität die Frage:

«Eckehart – Laotse – Buddha – war die Erfahrung, die sie bewegte, nicht im Grunde die gleiche?»[56]

Er wird sie viele Jahre später wieder stellen in einer kleinen Schrift mit dem Titel ‹Meister Eckehart›, die er 1942 in Japan verfaßt hat. Inzwischen hat er den Zen-Buddhismus in Theorie und Praxis – er übt sich seit 1941 in der Kunst des Bogenschießens – kennengelernt und fragt erneut nach der Gemeinsamkeit von ‹Ekkehart und Zen›. Die Antwort ist unschlüssig, bemerkenswert (zenistisch) offen:

«Bei genauem Hinsehen kann ich nichts finden . . . Ich fühle: Sie (Eckhart und Zen, M.B.) meinen vielleicht das gleiche. Was ist das nur? Vielleicht ist es hier wie dort die gleiche kristallklare Luft, wie sie um den Gipfel eines hohen Berges an einem klaren Herbstmorgen ist. Hier wie dort ist einem so frei ums Herz! Man steht auf ganz festem Grund und wird emporgehoben über alle Dinge, und ist doch mitten darin, und die Welt liegt durchsichtig und klar vor Augen, als sehe man ihr auf den Grund. So ist es bei Eckehart und so ist es bei Zen.»[57]

Die hier von Dürckheim angerissene Problematik, inwieweit ‹Der westliche und der östliche Weg› (D. T. Suzuki) geistig verwandt sind, ist schon in den 20er Jahren in das Blickfeld wissenschaftlicher Forschung gerückt und später von namhaften geistigen Brückenbauern zwischen West und Ost untersucht worden.[58] Dürckheim sucht die Antwort auf diese Frage im Laufe seiner biographischen Entwicklung nicht auf der theoretischen Ebene zu geben, sondern auf der Ebene der inneren Erfahrung des ‹überweltlichen göttlichen Seins›, im ‹Innewerden des Wesens› – oder mit seinem Lehrmeister Eckhart gesprochen:

«Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott, denn, wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Der Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit Willen von ihm ab.»[59] Diese wenigen Sätze aus Eckharts ‹Reden der Unterweisung› verraten schon etwas von der bezwingenden Denk-

und Bannkraft seiner Worte, die in Dürckheim das Gefühl erzeugen, vom gleichen «Strom durchrieselt zu werden».

Wir wollen zuerst einige Grundgedanken aus Meister Eckharts Werk, genauer: aus seinen Predigten und Traktaten darstellen, weil hier nicht nur der scholastische Denker – wie in seinem lateinischen Opus tripartitum –, sondern auch der Lehrer einer ‹gerechten› Lebensführung zu uns spricht, oder mit Josef Quint: «Hier reichen sich der Metaphysiker und der Ethiker, der *Lese-* und der *Lebemeister* die Hand.»[60]

Vorweg eine Bemerkung zur Sprache Eckharts, weil sie die Größe und Wirkmacht seiner Gedanken entscheidend ausmacht und weil an Eckharts Sprachgestalt allgemein das Wesen mystischer Rede verdeutlicht werden kann.

In Eckharts Sprechen spiegelt sich – wie bei anderen Mystikern auch – etwas von der Gespaltenheit seiner Bewußtseinshaltung wider: einerseits der innere Drang, sich mitteilen zu müssen, weil das Erfahrene übermächtig und von andringender Gewalt ist, andererseits die innere Not und Verlegenheit, das Erlebte angemessen in Worten wiedergeben zu können, weil es alle Maße des Fühlens und Verstehens übersteigt. Diese innere Dialektik kennzeichnet den Sprachgestus der deutschen Mystik überhaupt.[61] Daher auch das Ungenügen am ‹Wort› (E. Brunner) als abstraktem Begriff, als ‹Erstattungsprodukt›, und der Versuch, durch kühne Bilder, kraftvolle Symbole, paradoxe Figuren die Tiefe und Ursprünglichkeit «jenes glühend flüssigen Erlebnisstromes aus dem Zentrum»[62] des Seelengrundes sprachlich zu verlebendigen. Eckhart hat diese Unbedingtheit, das über «alle Worte und Weise» Hinausgehende aussprechen zu müssen, in einer Predigt anschaulich so ausgedrückt: «Wer diese Predigt verstanden hat, dem vergönne ich sie wohl. Wäre hier niemand gewesen, ich hätte sie diesem Opferstock predigen müssen.»[63]

Eckhart sieht seine Lehre in der Tradition der Kirche stehend und auf der Grundlage der Heiligen Schrift, was in seinen Predigten und Traktaten auch dadurch unterstrichen wird, daß diese unter ein Bibelzitat gestellt werden.

Den Kern seiner Lehre, die ihr zugrunde liegende Erfahrung der Gegenwart Gottes im Seelengrund versucht Eckhart immer wieder aus den kanonischen Schriften der Kirche zu legitimieren.

Aus der ‹Summa theologica› (1266–1273) des Thomas von Aquin läßt sich nach Kunisch die Auffassung herleiten, «daß die visio essentiae Dei im allgemeinen den Seligen vorbehalten sei, daß aber gnadenhaft das unmittelbare Erkennen und Anschauen Gottes schon in diesem Leben gewährt werden können. Aufs Ganze gesehen, besagt die Lehre von der unio mystica in der deutschen mittelalterlichen Mystik nichts anderes.»[64]

In seiner ‹Summa contra gentiles› (1259–1264) hat Thomas das Thema der unmittelbaren Anschauung Gottes ebenfalls erörtert und eine dreifache Erkenntnis des Menschen von den göttlichen Dingen unterschieden: «Deren erste besteht darin, daß der Mensch mit dem natürlichen Licht der Vernunft durch die Kreaturen zur Erkenntnis Gottes aufsteigt. Die zweite besteht darin, daß die göttliche Wahrheit, die die menschliche Vernunft übersteigt, zu uns heruntersteigt in der Weise der Offenbarung (per modum revelationis), freilich nicht als dem Schauen dargebotene, sondern gleichsam als auf Verkündigung hin zu glaubende. Die dritte besteht darin, daß der menschliche Geist zu dem erhoben wird, was als Offenbarung auf vollkommene Weise zu schauen ist (intuenda).»[65]

Die dritte Form, die intuitive Erkenntnis, ist bei der mystischen Gotteserfahrung am Werke, obwohl nicht mit ihr identisch, weil nach Thomas die Kraft des natürlichen Verstandes nicht ausreicht zur visio Dei, aber der intuitus mysticus ist das adäquate Organ für die Erfahrung des ‹weiselosen› Gottes in der menschlichen Seele.

Bei aller Unerhörtheit des Sprechens ist nicht zu übersehen, daß Eckharts Lehre in den Denk- und Anschauungsformen der scholastischen Philosophie gründet; sowohl in deren aristotelisch-thomistischen Ausprägung, mehr aber noch in der neuplatonisch-augustinischen, eigentlich mystischen Tradition, die auf Dionysius Areopagita (Pseudodionysius, um 500) zurückgeht, dem Autor einer ‹Mystischen Theologie› mit Vorbildfunktion für die Mystiker des Mittelalters.

Quint stellt bereits für Eckharts Erstlingswerk, dem ‹Büchlein der göttlichen Tröstung› fest, «daß Eckhart in der großen Tradition des platonisch-neuplatonischen Denkens stand, wie es von Platon und Plotin über Proklus, Pseudo-Dionysius, Scotus

Eriugena, die Viktoriner bis zu Albertus Magnus ... sich fort- und umbildend lebendig geblieben war. Für diesen Realismus neuplatonischen Denkens war die Welt der platonischen Ideen, die Welt der ewigen Vorbilder irdisch-kreatürlichen Einzelseins, die unvergänglich-vollkommene Welt unzerstörbaren Seins und damit der unerschöpfliche Born göttlichen Trostes für den dem dauernden Werden und Vergehen und seinen Leiden ausgesetzten irdischen Menschen.»[66]

Eckharts Größe, seine ‹großartige Eintönigkeit› (Quint) besteht darin, daß er den *einen* Grundgedanken seiner Predigten und Traktate in vielfacher Weise entfaltet; es handelt sich um die Lehre vom ‹Entwerden›, von der Armut im Geiste, die in engem Anschluß steht an das neutestamentliche Paradox vom Haben im Nicht-Haben, vom Gewinnen im Verlieren des Lebens. «Wer sein Leben findet, der wird's verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.» (Matth. 10,39). Ziel ist das völlige Aufgeben der eigenen Ichhaftigkeit, sich ganz Gott zu überlassen, sich hineinzugeben in Gottes ‹Grund›, in die ‹Einöde›, um zu seinem eigentlichen Wesen zu kommen. Die Einung mit Gott, die ‹Gottesgeburt› in der menschlichen Seele gründet in der mystisch-intuitiven Schau Eckharts «daß der Wesenskern der menschlichen Seele und der göttliche Seinsgrund irgendwie von gleicher Artung sein müßten, daß Mensch und Gott zutiefst in ihrem Sein auf eine in begrenztem Begriff nicht voll zu fassende und aussagbare Weise einander verbunden seien.»[67]

Der Gedanke der ‹Gottesgeburt› knüpft an Vorstellungen der neuplatonischen Emanationslehre an, nach der aus dem Sicherkennen Gottes, des Vaters, die Geburt des Sohnes hervorgeht, welche gleichbedeutend ist mit der Geburt des Wortes (logos) in der Seele. Für Eckhart ist das göttliche Sein als lauteres, reines Sein (actus purus) mit dem reinen Erkennen (intellegere) identisch. Quint kommentiert: «Dieses alles Sein tragende und umfassende Erkennen ist die absolute Eins, ‹die stille Wüste› der Gottheit, aus der der trinitarische Gott bereits als Ausfluß und Abfall erscheint. Das aber, was das unendlich göttliche Erkennen erkennt, ist nichts anderes als sein Selbst, sein eigenes Sein, das es in seinem Spiegelbild, in seinem Wort, Logos oder Sohn erschaut und erfaßt.»[68]

Aus diesem Prozeß des Sichselbsterkennens der absoluten göttlichen Vernunft geht alle Kreatur hervor, die Geburt des Sohnes holt gleichzeitig alles geschaffene Sein in das ungeschaffene Sein des Vaters zurück. Dieses Sohnwerden im eigenen Seelengrund geschieht nach Gottes unergründlichem Willen von Ewigkeit her als Abbild des göttlichen Vernunftseins. «Damit ist uns zu verstehen gegeben, daß wir ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel ewiger Verborgenheit (und doch) innebleibend im ersten Beginn der ersten Lauterkeit, die da eine Fülle aller Lauterkeit ist. Hier habe ich ewiglich geruht und geschlafen in der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters, innebleibend unausgesprochen. Aus dieser Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingeborenen Sohn in das Ebenbild seiner ewigen Vaterschaft, auf daß ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin . . . So tut's Gott: Er gebiert seinen eingeborenen Sohn in das Höchste der Seele. Im gleichen Zuge, da er seinen eingeborenen Sohn in mich gebiert, gebäre ich ihn zurück in den Vater.»[69]

Das Organ, das der Geburt Gottes fähig ist, bezeichnet Meister Eckhart mit den verschiedensten Ausdrücken: ‹Haupt der Seele›, ‹oberste Vernunft›, ‹Etwas in der Seele› (aliquid animae), ‹Bürglein in der Seele› (castellum animae) oder auch ‹Seelenfunken› (scintilla animae). In diesem Kern menschlichen Seins ist der Mensch gottförmig, in ihm geht der Vorgang des Einswerdens, der ‹Vergottung› vor sich, indem göttliches und menschliches Vernunftsein auf dem Grunde der Seele ineinanderfließen. Eckhart beschreibt dieses bild- und weiselose Geschehen im Seelenfünklein so: «Darum sage ich: Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen – so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein in der Seele, das weder Zeit noch Raum berührte. Dieser Funke widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott, unverhüllt wie er in sich selbst ist . . . es (das Fünklein) will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist. In dem Innersten, wo niemand daheim ist, dort (erst) genügt es diesem Licht, und darin ist es innerlicher als in sich selbst. Denn dieser Grund ist eine einfaltige Stille, die in sich selbst unbeweglich ist; von

dieser Unbeweglichkeit aber werden alle Dinge bewegt und werden alle diejenigen *Leben* empfangen, die vernunftbegabt in sich selbst leben.»[70]

Wie aber kommt der Mensch in diese innere Verfassung, in die ‹Einöde›, in die ‹stille Wüste›?

Eckhart entwickelt in diesem Zusammenhang die Lebenslehre des ‹gerechten› Menschen, der sich seiner selbst entledigt und ‹gelassen› geworden ist. Vornehmlich in diesen ethischen, menschenkundlichen Prämissen Eckharts wurzeln Aspekte der Anthropologie Dürckheims. Einige Parallelen sollen im folgenden gezogen werden. Gelassenheit ist das immer wiederkehrende Wort für das Ichlos-Werden des Gerechten: «Gang ûz dir selbst und lâz dich» sagt Meister Eckhart. In den ‹Reden der Unterscheidung› nennt Eckhart die Voraussetzung für das Gerechtsein auch das ‹ledige Gemüt›. Es bedeutet das Aufgeben allen menschlichen Eigenwillens, das Ablassen von aller Anhänglichkeit an Menschen und Dinge. Dann wird der Seelengrund ‹ledig und frei› für den ‹Eindruck› der göttlichen ‹Vernünftigkeit›. Quint nennt Eckhart zu Recht einen ‹genialen Seelenanalytiker›, der um die geheimsten Regungen des menschlichen Seelenlebens weiß; er kennt die Neigung des Menschen, Gott zum Garanten seines religiös getarnten Eigennutzes zu machen. «Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben, die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.»[71]

Solange der Mensch nach dem geistlich verbrämten Vorteil schielt, tut er es der ‹Meinung› nach, solange ist er ‹ungelassen›, steht er noch im Zustand der ‹Eigenschaft›, d. h. er hängt noch dem ungeordneten Eigenwillen und der ungezügelten Selbstliebe an.

Die Dürckheimsche Gelassenheit ist auch ein ‹Loslassen der Welt› und ein damit einhergehendes ‹Zulassen des Wesens›, welches gleichbedeutend ist mit dem ‹innersten Kern unseres Selbst›. Das Offenwerden für das Wesen geschieht im Rahmen eines Verwandlungsprozesses des ganzen Menschen; die *Formel der Verwandlung* geht aus von einer

> «Preisgabe der Vorherrschaft des Welt-Ichs und seiner Wirklichkeitssicht zugunsten der Präsenz aus dem Wesen und des aus ihr geforderten neuen Lebens. Das Aufgehen des übernatürlichen Wesens setzt das Eingehen des natürlichen Ichs, die Herrschaft des Wesens das Aufgeben der Vorherrschaft des Welt-Ichs voraus.»[72]

Auch in der *Gottes-Vorstellung* lassen sich Gemeinsamkeiten zwischen Meister Eckhart und Dürckheim aufzeigen. Für Eckhart hindert das Haften an äußeren Bildern und Vorstellungen den Menschen daran, Gott ganz zu erfassen. Wir sollen Gott nicht in seiner ‹Zufälligkeit›, d. h. als Person begreifen wollen und ihn mit entsprechenden Eigenschaften behängen – Eckhart nennt die Gesamtheit der Attribute Gottes: Fell, Kleid, Kleidhaus –, wie: Gott ist gut, allmächtig, unendlich; wir sollen überhaupt eines gedachten Gottes ‹quitt› werden und ihn als das erkennen, was er ist: Er ist nicht dies oder das, sondern er ist einfaltig, ununterschieden, reines bloßes Sein, namenlos wie der Seelengrund, der auch ‹ohne Weise und Eigenheit› ist. «Gott ist namenlos, denn von ihm kann niemand etwas aussagen oder erkennen ... Schweig daher und klaffe nicht über Gott, denn damit, daß du über ihn klaffst, lügst du, tust du Sünde.»[73]

Dagegen: Gott ist «ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: ... ein lauteres, reines, klares Eines ... abgesondert von aller Zweiheit.»[74]

Eckhart steht mit diesen Aussagen über Gott in der Tradition einer theologia negativa, die Gott als reine Transzendenz, als *Übergottheit* im Sinne des schon erwähnten Pseudo-Dionysius versteht: «Kein Sein und kein Nichtsein kann ihn treffen, und Ja und Nein erreichen ihn nicht.». Auch Dürckheim bestimmt das aus der ‹Großen Erfahrung› neu sich konstituierende Verhältnis des Menschen zu Gott negativ so:

> «So gewiß, wo ‹das Ich entwird, auch Gott entwird› (Meister Eckehart), d. h. derjenige Gott, den das Ich sich vorstellt, so gewiß ist die hier dann anhebende Erfahrung Gottes, eben weil sie frei ist von den im Ich verankerten Projektionen des Menschen, eine grundsätzlich neue und andere.»[75]

Beide, Eckhart wie Dürckheim, bleiben aber nicht bei der Entwerdung stehen, das Sich-Entsinken ist nicht Selbstzweck, bedeutet nicht Rückzug in eine weltferne Innerlichkeit. Er schreibt:

«Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzückung und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nichts anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank.»[76]

Eckhart kritisiert hiermit die Regression in eine reine vita contemplativa; er widerlegt mit dieser Auffassung das weit verbreitete Vorurteil, Mystik sei mit Weltflucht, Pflege des Innenlebens und Verantwortungsscheu gleichzusetzen. Wer Gott – bildlich gesprochen – «unter die Bank schiebt», nur in seinem Inneren versteckt, der verfehlt Gott.

Der ‹Gerechte› ist nach Eckhart nicht nur introvertiert nach innen gewendet, sondern er trägt auch extravertierte, auf das Wirken nach außen gerichtete Züge. Er ist als aus der Gottesgeburt im Seelengrund Wiedergeborener Sohn Gottes – nicht Knecht; als jener ist er Gott ebenbürtig, ja er kann Gott sogar gebieten, er hat Gewalt über Gott wie dieser Gewalt über ihn hat. So kann Eckhart sich zu den kühnen, von der Kirche später auch als ketzerisch angeprangerten Sätzen versteigen: «Ich will Gott niemals (besonders) dafür danken, daß er mich liebt, denn er *kann's* gar nicht lassen, ob er wolle oder nicht: seine Natur zwingt ihn dazu.»[77]

Quint kommentiert, daß sich «hier auf dem tiefsten Grunde der Demut im Gerechten ein titanischer Adelsstolz erhebt»;[78] dieser treibt auch den gerechten Menschen an, in der Welt zu wirken. Dem Leerwerden des gelassenen Menschen wohnt eine machtvolle Fülle inne, die zum Neuwerden, zum Ausfließen ins äußere Werk drängt. Aktivität, Veränderung sind der Gegenpol zur ‹stillen Wüste› der Gelassenheit. Eckhart faßt die Dynamik des inneren Leerwerdens in das Symbol des Laufens, um auszudrücken, daß innerer Friede und äußeres Wirken, Kontemplation und Handeln in der Welt eine Einheit sein müssen. «Es ist gut, wenn man vom Frieden zum Frieden kommt, es ist löblich; trotzdem ist es mangelhaft. Man soll *laufen* in den Frieden, man soll nicht *anfangen* im Frieden . . . Man soll versetzt und hineingestoßen werden in den Frieden und soll *enden* im Frieden . . . Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, und zwar in den Frieden, der ist ein himmlischer Mensch.»[79]

Auch bei Dürckheim geht das äußere Werk aus dem inneren hervor. Das ‹Rad der Verwandlung› gilt Dürckheim als Grundformel des Lebens.

> «Es ist die Formel des großen *Stirb und Werde,* die alles Lebendige bewegt und beseelt, in der es aufgeht und wieder eingeht, in der es wird und entwird und dem Ungewordenen Raum gibt, um zu werden.»[80]

Direkt an Eckhart anknüpfend sagt Dürckheim in seinem Buch ‹Der Alltag als Übung›:

> «Nur in unserem *Werden* kann das *Sein* offenbar werden in der Welt. Wie sagt doch Meister Eckhart? – Gottes Sein ist unser Werden.»[81]

Wie sieht nun das äußere Werk des ‹gerechten›, von innen gerichteten, innerlich geordneten Mensch aus?

Eckhart setzt in seiner berühmten 28. Predigt, in der er die tätige Haltung Marthas der beschaulichen Haltung Marias als völlig gleichrangig und diese notwendigerweise ergänzend gegenüberstellt, Maßstäbe für das äußere Wirken: «Drei Punkte insbesondere sind in unserem Wirken unerläßlich. Die sind: daß man wirke ordentlich und einsichtsvoll und besonnen. Das nenne ich ‹ordentlich›, was man in allen Punkten dem Höchsten entspricht. Das aber nenne ich ‹einsichtsvoll›, über das hinaus man zur Zeit nichts Besseres kennt. Und ‹besonnen› schließlich nenne ich es, wenn man in guten Werken die lebensvolle Wahrheit mit ihrer beglückenden Gegenwart verspürt.»[82]

Die Werke des ‹Gerechten› kommen aus seinem Gerechtsein, sie wurzeln in seinem zur Entfaltung drängenden inneren Kern, in seinem gottgeeinten Wesensgrund. Der im *inwendigen* Menschen ruhende Kraftquell gebiert das lebendige Werk. «Und darum geh in deinen eigenen Grund und wirke dort; die Werke aber, die du dort wirkst, die sind alle lebendig. Und darum sagt er (= der weise Mann): ‹Der Gerechte lebt.› Denn deshalb, weil er gerecht ist, darum wirkt er, und seine Werke *leben* . . . Denn dafern dich irgend etwas von außen zum Wirken anstößt, wahrlich, so sind alle solchen Werke tot, . . . sollen aber deine Werke *leben*, so muß Gott dich *inwendig* im Innersten der Seele anstoßen, wenn sie (wirklich) leben sollen . . .»[83]

Was sind lebendige Werke? Werke der christlichen Nächsten-

liebe: Liebe und Barmherzigkeit haben bei Eckhart Vorrang vor aller ekstatischen Schau und inneren Verzückung. «Man soll nämlich von solchem Jubilus bisweilen ablassen um eines Besseren aus Liebe willen und um zuweilen ein Liebeswerk zu wirken, wo es dessen nottut, sei's geistlich oder leiblich. Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe.»[84]

Vita contemplativa und vita activa sind aus der Sicht Meister Eckharts keine Gegensätze, sondern einander zugeordnet, sie bedingen sich gegenseitig und machen im Zusammenspiel die Grundlagen des ‹Gerechten› aus. Quint resümiert: «Schauendes und wirkendes Leben fordern einander, sie sind im Grunde eins, sie sind zusammen *das* Leben, das voll erfüllte Leben des Gerechten . . .»[85]

Auch Dürckheims zentrales Anliegen ist der ganzheitliche Mensch, die Integration von ‹Welt-Ich› und ‹Wesen›. Das Welt-Ich ist gerichtet auf «Sachlichkeit, Wertbezogenheit und selbstlose Hingabe an Mitmensch und Werk»,[86] das

> «*Wesen* ist die Weise, in der in uns und allen Dingen das überweltliche, göttliche *Leben* anwest und in uns und durch uns Gestalt gewinnen möchte in der Welt.»[87]

Dem Menschen ist nach Dürckheim zweierlei aufgegeben:

> «Die Welt zu meistern und zu gestalten im *Werk*, und zur Auszeugung und Bekundung seines überweltlichen Wesens zu reifen auf dem inneren *Weg*.»[88]

Eckharts und Dürckheims Welt- und Menschenbild ruhen in dem Kerngedanken, daß das Sein dieser Welt in einem göttlichen Urgrund aufgehoben ist und deshalb «diese Welt, so wie sie ist, nicht ein Abweg, nicht ein Irrweg von, sondern ein Weg zu Gott ist.»[89] Beide sind von dem Wissen und der Erfahrung beseelt, daß Gott und die Welt im Grunde eins sind – eine am kirchlichen Dogma gemessene problematische Auffassung –: «Eines mit Einem, Eines von Einem, Eines in Einem und in Einem Eines ewiglich. Amen.»[90]

KAPITEL II

Die Einflüsse östlichen Denkens

Schon aus der bisher erwähnten Lebensgeschichte Dürckheims geht hervor, daß seine geistigen Wurzeln nicht nur im Westen, sondern im gleichen, wenn nicht stärkeren Maße im Osten zu suchen sind.

Wir erinnern uns, daß ihm in der Begegnung mit Eckhart und östlicher Weisheit die «zeitlosen universalen Erfahrungsgrundlagen» seiner ‹Vorstellung vom Menschen *aufgingen*›. Die Welt des Zen-Buddhismus lernte er während seines langjährigen Japanaufenthaltes kennen und schätzen, aber am Anfang seines Weges stand das Laotse-Erlebnis, das seinem Leben Ziel und Richtung geben sollte. Es ist interessant anzumerken, daß der biographische Zeitpunkt der Begegnung Dürckheims mit der taoistischen Mystik die Entwicklungsgeschichte des Zen widerspiegelt. Die ursprüngliche innere Verwandtschaft zwischen der Buddha-Religion und dem Taoismus war die Voraussetzung dafür, daß der Mahayana-Buddhismus als erstes seine Einflußsphäre auf China ausdehnen konnte.[91]

1. Die taoistische Mystik

Der schon zitierte 11. Spruch des Taote-king von Laotse hatte bei Dürckheim die Erfahrung des ES zur Folge.

> «Dreißig Speichen treffen die Nabe,
> aber das Leere zwischen ihnen erwirkt das Wesen des Rades;
> aus Ton entstehen Töpfe,
> aber das Leere in ihnen wirkt das Wesen des Topfes,

Mauern mit Fenster und Türen bilden das Haus,
aber das Leere in ihnen erwirkt das Wesen des Hauses.
Grundsätzlich:
Das Stoffliche birgt Nutzbarkeit,
Das Unstoffliche wirkt Wesenheit.»

Es soll im folgenden wieder versucht werden, die Verbindung zwischen dem geistigen Gehalt der Strophe und Dürckheims Denken herzustellen.

Der Grundgedanke dieses Spruchs ist, zu bestimmen, in welcher Art von Beziehung das Unsichtbare zum Sichtbaren, das Unstoffliche zum Stofflichen steht. Das ‹Leere›, das Immaterielle hat einen höheren Rang als das Materielle, es ist der Wesensgrund (Tao) aller Dinge, also auch der geschaffenen Wirklichkeit. Das Tao läßt sich schwer in Begriffe – vor allem westlich geprägte, rational ein-deutige – fassen; auch Laotse betont im 1. Spruch des Tao-te-king dessen Unaussprechlichkeit:

«Das Tao, das mit Namen genannt wird, ist
nicht das ewige Tao.
Der Name, der sich aussprechen läßt, ist
nicht der ewige Name.»[92]

Die Übertragungen des Begriffs-Symbols ‹Tao› sind vielfältig: Sinn (R. Wilhelm), Weg, Gott.[93] Tao ist der Ursprung des Universums, der ewige, unfaßliche Urgrund des Seins; die Erfahrung des Tao ist Sinn menschlichen Lebens, Ziel menschlicher Bestimmung. Der Mensch kann dieser Erfahrung nur auf dem Wege der Besinnung, der Meditation teilhaftig werden.

Jedes Ding in seinem rastlosen Streben
findet heim zum Quell seines Ursprungs.
Diese Rückkehr zur Wurzel heißt Stille.
Diese Stille ist Leben und Schicksal.
Heimkehr zum Leben ist Ewigkeit.
Diese Ewige erkennen heißt Erleuchtung.
Es nicht erkennen ist Schuld schlechthin.
Erkennst du das Ewige, wirst du weit.
Bist du weit, so lebst du selbstlos.
Bist du selbstlos, bist du alles verstehend
allem geeint.
Diese All-Einung ist der Himmel.
Der Himmel ist Tao.
Tao – allüberall ewig (transzendierend) –
ergibst du dich ihm, bist du wahrhaft im Frieden.»[94]

Die ‹Leere› des 11. Spruchs kann also auch mit dem Tao gleichgesetzt werden, sie ist im ontologisch-metaphysischen Sinne der wirkende Urgrund aller Dinge, wirkende ‹Wesenheit›, also keine reine Negativität; sie ist weiter im anthropologisch-existentiellen Sinn der Weg zum Frieden, zum Seelenheil, zur Erleuchtung.[95] Dürckheim nennt diesen Wesengrund aller Dinge das ‹Sein›, das ‹Leben› oder auch das ‹Große Leben›. Mit Bezugnahme auf das Tao schreibt Dürckheim:

> «Das in der Großen Erfahrung aufgehende übernatürliche Sein ist nicht etwas nur ‹Intrapsychisches›, so wenig wie das *Tao* der Chinesen etwas nur Intrapsychisches ist. Gemeint ist vielmehr das unser natürliches Leben durchwaltende und übergreifende Große Leben selbst.»[96]

Und noch stärker den ontologischen Charakter des Seins betonend:

> «Wir sprechen hier also vom Sein einzig und allein im Sinne des an sich selbst unfaßbaren, unbegreiflichen, übernatürlichen, überweltlichen Lebens- und Daseinsgrundes.»[97]

2. Die drei Pfeiler des Soto-Zen: Die Lehre Dogens von der Buddha-Natur

Die andere – im Gesamtkontext des Dürckheimschen Werkes als tragend zu bezeichnende – Säule östlicher Geistigkeit ist der Zen-Buddhismus, der seinem Denken einen unverkennbaren Stempel aufgedrückt hat und ihn in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gerückt hat, z. B. als ‹Botschafter des Zen› (so die FAZ anläßlich seines 70. Geburtstages im Jahre 1966).

Was versteht Dürckheim unter Zen? Eine längere Passage aus seinem Buch ‹Zen und wir› soll Grundlage der Analyse sein.

> «Zen ist die Lehre vom Sein, von der Erfahrung des Seins und vom Leben aus dem Sein. Diese Lehre ist keine Ontologie, ist nicht das Ergebnis philosophischen Denkens oder einer metaphysischen Spekulation. Die Lehre des Zen ist Ausdruck einer inneren Erfahrung. Es ist die Erfahrung vom Sein, das wir im Wesen selbst sind . . .
> Sein Wesen erfahren und das Sein erfahren, ist ein und dasselbe. So ist Zen auch nicht die Verkündigung einer übernatürlichen Offenbarung, die uns, die wir im Ich und seiner Welt leben, zum Glauben an einen überweltlichen Erlöser aufruft. Zen ist der Ausdruck einer übernatürlichen Erfahrung, in der uns ein Überweltliches aufgeht, in dem wir

> erlöst sind und darin wir in einem bestimmten Sinn nie unerlöst waren. Dieses Überweltliche heißt im Buddhismus Buddha-Natur. Sie ist das Licht in uns, das uns, wenn wir es zulassen, *erleuchtet* und in der Erleuchtung verwandelt ... Zen ist nichts als Erfahrung. So ist auch das Wissen, das im Zen enthalten ist, nie ein gegenständliches Wissen, sondern ein Lebenswissen. Sobald dieses Lebenswissen sich in gegenständlichem Wissen niederschlägt, ist Zen verschwunden. Aber verstrickt in unserem Ich und benebelt von dem, was die ‹Tat› seines Bewußtseins uns an ‹Sachen› vormacht, sind wir von dieser Erfahrung getrennt. So leben wir im Irrtum dahin und müssen leiden, bis daß einmal das, was wir sind, einschießt in das, was wir haben und alles in einem neuen Glanz aufleuchtet und da ist.»[98]

Es lassen sich für Dürckheims Zen-Verständnis drei charakteristische Strukturmomente herausarbeiten, die ‹Drei Pfeiler des Zen› (Ph. Kapleau): Lehre – Übung – Erleuchtung.

a. Die Lehre. Die Darstellung der Lehre wird sich auf den Seins-, Erfahrungs- und Gottesbegriff im Zen beziehen.

«Zen ist die Lehre vom SEIN»: Das Sein ist für Dürckheim – wie das Tao – identisch mit dem absoluten Urgrund der Wirklichkeit. Im Buddhismus nennt man diesen einen Urgrund aller Erscheinungen ‹Buddha-Natur›.

«Zen ist Ausdruck einer inneren ERFAHRUNG»: Zen ist kein abstraktes, religiöses oder philosophisches Gedankengebäude, sondern es ist die ‹Erfahrung vom Sein›, die mit dem Wesen identisch ist. Der Grundgedanke hat seine Wurzeln im Erleuchtungserlebnis des historischen Buddha Shakyamuni, das zur Grundlage seiner Lehre wurde. Die Hauptgedanken der Buddha-Lehre seien kurz wiedergegeben. Alle Erscheinungen der Welt sind vergänglich; das ewige Werden und Vergehen folgt aus den Dharmas (Daseinsfaktoren), die den Kreislauf von abgelaufenem und entstehendem Dasein unterhalten und die der strengen Kausalität des karmischen Gesetzes unterworfen sind. Alles Leben ist leidvoll, weil es vergänglich ist. Die Ursache für das Leiden ist der Lebensdurst des Menschen (trishna), seine Selbstsucht, sein Haften an den sinnlichen Dingen und Leidenschaften dieser Welt, die seine Gier erwecken. In seinem Erleuchtungserlebnis hat Buddha die Befreiung vom Leiden erfahren und im Glaubensbekenntnis der ‹vier heiligen Wahrheiten› zum Fundament seiner Lehre gemacht. Als Wahrheiten hat er

erkannt: das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens und den Weg zur Erlösung vom Leiden. Der stufenweise Weg zur Erlangung des Heils wird im ‹edlen achtfachen Pfad› beschrieben, der da heißt:

rechter Glaube, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dieser Weg führt zu Erlösung, zum ‹Verlöschen› aller Begierden im Nirvana, im wunschlosen, ewigen Ruhigsein, das die endügltige Loslösung von der leiderfüllten Welt bewirkt.[99]

Die Anhänger der Zen-Sekte – wie andere buddhistische Sekten auch – sehen im historischen Buddha nicht den einzig wahren Buddha; es wird auch in zukünftigen Weltaltern Buddhas geben (z. B. Buddha Maitreya), die den Menschen den Weg zur Befreiung und Erleuchtung zeigen. Die Tradition der Zen-Soto-Schule betont zudem die Auffassung, daß die Wesens-Essenz des Menschen ‹Bodhi› (Vollkommenheit) sei, daß alle Menschen von Anbeginn potentiell Buddhas seien. Wer jedoch nach vollkommener Buddhaschaft strebt, muß den steilen Weg zur Vollendung gehen; im Erlebnis der Erleuchtung wird er zur wahren Buddha-Natur in seinem eigenen Wesen zurückfinden und sich der wesensmäßigen Identität von Ich und Welt gewahr werden, der Idee der all-einen Wirklichkeit.[100]

Als Exponent dieser Lehre innerhalb des Zen-Buddhismus gilt Dogen (1200–1253), der Begründer der Soto-Schule und Meister des Za-Zen, der Meditation im Hocksitz, «wahrscheinlich die größte Gestalt des japanischen Buddhismus überhaupt».[101]

Sein Hauptwerk ist das aus 95 Kapiteln bestehende Shobogenzo, das Kernstück daraus die Lehre von der Buddha-Natur. Dazu der Buddhologe Dumoulin: «Die Lehre von der universalen Buddha-Natur ist das Zentraldogma des Mahayana-Buddhismus. Man kann diese Lehre in philosophischer Betrachtung als die begriffliche Formulierung für die Absolutheit der alleinigen Wirklichkeit ansehen.»[102]

Die Wesenseigenschaften der Buddha-Natur sind: ewig, allgegenwärtig, lauter, unbefleckt. Die Lehre von der Buddha-Natur geht auf das Wort Buddhas zurück:

«Alle Lebewesen haben die Buddha-Natur. Der Vollendete ist beständig, bei ihm gibt es keine Veränderung.»[103]

Dieses Sutra-Wort bedeutet nach mahayana-buddhistischer Tradition, daß alle Lebewesen samengleich die Buddha-Natur in sich tragen, am kosmischen Buddha-Leib teilhaben. Sie gelangen zur vollkommenen Buddhaschaft, wenn sie sich von den Illusionen dieser Welt befreit haben.

Eine besondere, umfassendere Deutung gibt Dogen diesem Buddha-Wort jedoch dadurch, daß er den Urtext mit: «Alle Lebewesen *sind* Buddha-Natur»[104] übersetzt. Demnach repräsentiert jedes Lebewesen in toto die Buddha-Natur – hat nicht nur teil an ihr. Alles Seiende, alle Dinge sind Buddha-Natur, sind der Eine Geist. Dogen verwirft jegliche Bewußtseinsphilosophie, die zwischen Bewußtsein und Gegenständen, Geist und Dingen unterscheidet. Er vertritt nach Dumoulin einen ‹radikalen Seinsrealismus›, der von der vollkommenen Identität der Wirklichkeit ausgeht. «Der Geist und die Dinge sind in gleicher Weise wirklich, sie sind eins und sie sind die Buddha-Natur.»[105] Dürckheims Satz «Sein Wesen erfahren und das Sein erfahren, ist ein und dasselbe» steht also in der Tradition der Soto-Lehre von der Buddha-Natur.

«Zen ist nicht die Verkündigung einer übernatürlichen Offenbarung», sagt etwas über die *Gottesvorstellung* im Zen aus. Es fällt zunächst die Nähe zu einer apophatischen Theologie auf, d. h. das Gottesbild ist negativ definiert; es ist nicht dogmatisch eingeengt, auf keine übernatürliche Erlöserfigur ausgerichtet, sondern fließend, auf die lebendige Erfahrung Gottes in uns bezogen.

Im Gegensatz zur jüdisch-christlichen Tradition, die extrem theozentrisch ist, ist im Zen der Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Transzendenz und Immanenz, Heiligkeit und Profanität eingeebnet.

Die Gottesfrage spielt im Buddhismus – insbesondere im Zen-Buddhismus – keine Rolle. Die Vorstellung von einem höchsten Gott ist für den Heilsweg nach Buddha unnötig. Der Buddhismus bzw. Zen-Buddhismus kann deshalb auch nicht als a-theistisch – im Sinne einer Leugnung der Existenz Gottes – bezeichnet werden, sondern als ‹nicht-theistisch›.[106]

Buddhas Ausschluß einer Gottesvorstellung begründet der ceylonesische Buddhologe und katholische Theologe Antony Fernando so: «Die Frage des Buddha liegt nicht darin, ob Gott existiert oder nicht, sondern ob der Glaube an Gott irgendeine Bedeutung für die drängenden Probleme der Menschheit hat . . . Sein Argument richtet sich nicht gegen Religion. Im Gegenteil, es geschieht genau im Namen der Religion und es ist als ein Versuch zu betrachten, Religion zu retten, indem er die Vorstellung von Gott ausläßt. Anders formuliert sagt der Buddha denen, die an Gott glauben: Laßt uns die verwirrende und umstrittene Vorstellung von Gott und Göttlichkeit vermeiden, und laßt uns sofort damit beginnen, auf die Gottwerdung des Menschen hinzuarbeiten.»[107]

Auch Dürckheim ist nicht an der Gottesfrage in einem abstrakt-theologischen Kontext interessiert, es geht ihm auch nicht um das Christ-Sein im Sinne des Sich-Bekennens zu gewissen Glaubenssätzen, sondern um das (Christ-)Werden des Menschen auf das hin, «was wir ewiglich in Gott gewesen sind». (Meister Eckhart)

Für Dürckheim übersteigt das Göttliche Mensch und Welt und durchdringt sie zugleich. Der initiatisch erwachte Mensch ist aufgerufen, für die in seinem Welt-Ich einwohnende Transzendenz durchlässig zu werden, die ‹immanente Transzendenz› zu erfahren, und sie in seinem Mensch-Sein verantwortlich zu bezeugen.

b. Die Übung. Der zweite Pfeiler des Zen-Weges, die Übung, wird im Begriffspaar *Lebenswissen – gegenständliches Wissen* angesprochen.

Gegenständliches Wissen ist nach Dürckheim theoretisches Wissen, *totes* Wissen, das nicht in den jeweiligen Lebenszusammenhang des Menschen eingebettet ist und ihn daher in seiner seelisch-geistigen Entwicklung nicht weiterbringt. Lebenswissen dagegen wurzelt in den freud- und leidvollen Erfahrungen des Lebens und verleiht daher dem Einzelnen die Kraft, Erfahrenes in Lebenseinsichten umzusetzen und somit in der Lebenspraxis fruchtbar zu machen.

> «Lebens*wissen*, auf dem sich Lebens*erkenntnis* und schließlich Lebens*weisheit* aufbaut, entsteht aus einer folgerichtig verarbeiteten Lebens-Leidenserfahrung!»[108]

Gegenständliches Wissen ist statisches Wissen, es gehört dem ‹Ich-Weltbewußtsein› des Menschen an, einer

> «Bewußtseinsform, in der das auf seine Selbstbehauptung bedachte Ich sich in seiner gegenständlichen Weltsicht und Weltordnung konsolidiert . . . Das natürliche Ich ist beherrscht von der Neigung und Kraft zum Feststellen, Feststehen und Festhalten, kurz, zu festen *Positionen*, in denen man gesichert bleiben und überdauern kann. Alles Erkennen und Tun ist hier am objektiv Feststehenden orientiert, sei es, daß ein gesicherter Besitz in der Welt gesucht, ein Erkenntnissystem verteidigt oder eine feste Wertordnung befolgt wird.»[109]

Gegenständliches Wissen orientiert sich am Haben-Modus, der auf Behalten, Besitzen, Beherrschen gerichtet ist. Lebenswissen am Seins-Modus[110], der auf Lassen, Hingabe, der Bereitschaft beruht, sich dem ‹Rad der Verwandlung› anheimzugeben. Lebenswissen fügt sich der Lebensformel des ewigen *Stirb und Werde*.

> «Wo Leben ist, steht nichts fest, alles ist in Bewegung, im ewigen Werden und Entwerden, im Wachsen und Reifen, im Wiedereingehen und verwandelten Wiederaufgehen. Auch das Geschlossene steht, wo Leben ist, im Offenen, auch das Gewordene ist durchlässig und zu weiterem Werden bereit. Und in dem zum Leben Erwachten bleibt stets das vom rationalen Geist Fixierte durchdrungen von der bewegenden und verwandelnden Kraft aus dem Wesen.»[111]

In der buddhistischen Philosophie gibt es die Unterscheidung zwischen einem Wissen, das auf empirisch-rationale Art gewonnen wurde (vinnana), und einem tiefen Wissen religiöser Art, das auf Einsicht und auf einem Akt der Reflexion über das eigene Selbst und das Leben beruht (vipassana).[112] Die erste Art ließe sich dem gegenständlichen Wissen, die zweite dem Lebenswissen zuordnen. Lebenswissen bezeugt sich in einer Verfassung der ganzen Person, in der der Alltag zur Übung und zur Quelle des Wissens wird. Dies bedeutet konkret, daß dem Leben als Ganzes die Qualität des *Heiligen* zukommt, indem wir den

> «Akzent von außen nach innen verlegen; in der Küche oder am Fließband, an der Schreibmaschine oder im Garten, im Sprechen oder im Schreiben, im Sitzen, Gehen oder Stehen, im täglichen Umgang mit einer Sache oder in der Zwiesprache mit unserem Nächsten. Was es auch sei, wir können es von innen nehmen und als Gelegenheit zum Recht-Werden wahrnehmen.»[113]

Die Einheiligung des Alltäglichen ist Ausdruck der Lehre von der Buddha-Natur, die allen Dingen eine ontologische Würde ver-

leiht; die «vollkommene (rechte) Achtsamkeit» allem gegenüber ist eine zentrale Wahrheit auf dem Wege Buddhas zur Befreiung. «Jeder Augenblick ist die beste aller Gelegenheiten» – so könnte man das Wesen der rechten Aufmerksamkeit gegenüber allen Bereichen der Wirklichkeit auch bestimmen. Die Zen-Tradition kennt viele Anekdoten, die die Botschaft des Zen möglichst lebendig und anschaulich vermitteln wollen, Meister Ummon soll sie seine Schüler so gelehrt haben:

> «Wenn ihr geht, geht;
> wenn ihr sitzt, sitzt;
> aber schwankt nicht.
> Gehen ist auch Zen,
> Rede ich, schweige ich,
> Ruhe ich, eile ich:
> Dem Wesen nach ist alles
> Das Unbewegte»[114]

c. Die Erleuchtung. Der dritte Pfeiler des Zen-Weges, die Erleuchtung, wird als ‹übernatürliche Erfahrung›, in der uns ein ‹Überweltliches›, unsere ‹Buddha-Natur› aufgeht, charakterisiert. Wir erinnern uns an das Erleuchtungserlebnis Dürckheims, das ihn zwar plötzlich überkam, jedoch vorbereitet gewesen war durch eine meditative Lebenspraxis und subjektive Erfahrungen numinosen Charakters (Seinsfühlungen). Das spontane Transparenzerlebnis läßt ihn die Frage stellen: «Zugleich unendlicher Kraftgewinn und die Sehnsucht zur Verpflichtung – auf was hin?». Aus Dürckheims Lebensweg wissen wir, daß diese Erfahrung nicht nur ein außergewöhnliches biographisches Faktum geblieben ist, sondern von ihm fruchtbar gemacht worden ist als Auftrag zum inneren Weg und zur Verpflichtung, anderen diesen Weg zu weisen. Für Dürckheim hat die *Große Erfahrung* zwei Aspekte: einen persönlichen, der auf die eigene Heil- und Ganzwerdung abzielt, und einen überpersönlichen, sozial verpflichtenden Aspekt, diese Erfahrung zu bekunden und für sie in der Welt zu wirken.

> «Die Begegnung mit dem eigenen Wesen, die das Freiwerden vom alten Adam voraussetzt, enthält also nicht nur das beglückende Innewerden der eigenen Individualität, den *Jubel* im Spüren persönlicher Teilhabe am Sein (‹daß man es selbst ist›). Es enthält zugleich das

schwerwiegende Vernehmen des Auftrages, die Teilhabe am überraumzeitlichen Sein in der Sprache der Individualität im raumzeitlichen Dasein zu bekunden . . . Der Auftrag zur Verwirklichung und Bewährung des als unbedingte Forderung erfahrenen eigenen Wesens unter den Bedingungen der Welt bezieht sich nicht nur auf die Gestaltwerdung der eigenen Person, sondern nicht weniger auf die Ordnung und Gestaltwerdung der mit ihr verbundenen Welt.»[115]

Die *Große Erfahrung* wird im Zen ‹Satori› genannt; sie ist das Ziel des Zen-Weges und sie ist für Dürckheim «als umstürzendes Erleben das entscheidende Ereignis unserer menschlichen Existenz». Dürckheim hat sie zur Grundlage seiner Anthropologie gemacht, die im folgenden näher untersucht werden soll.

TEIL II

Die Metaphysische Anthropologie als Lebens-, Weg- und Wesenskunde



KAPITEL III

Definition

In seinem grundlegenden Frühwerk ‹Im Zeichen der Großen Erfahrung› (1950) definiert Dürckheim seine Anthropologie so:

> «Eine Lehre vom Sein und Dasein, Wesen und Selbstsein, Weg und Irrweg des Menschen, in deren Mittelpunkt sein Verhältnis zu dem *SEIN* steht, das in der *Großen Erfahrung* aufgeht, ist eine *‹Metaphysische Anthropologie›*. Darunter verstehen wir eine Anthropologie, die nicht trotz, sondern gerade in ihrem metaphysischen Charakter in der *Erfahrung* gründet. Eine solche Lebens-, Wesens- und Wegkunde des Menschen in Angriff zu nehmen, die von Seinserfahrung ausgeht, ohne sich in ihrem *Seinsbegriff* auf die Theologie zu stützen und ohne sich in ihrem *Erfahrungs*begriff von der Naturwissenschaft einengen zu lassen, ist heute an der Zeit.»[116]

Drei Kriterien sollen näher analysiert werden: der Begriff der Erfahrung, der numinose Charakter dieser Erfahrung und der Seinsbegriff.

1. Der Begriff der Erfahrung

Das Merkmal dieser Anthropologie ist das Moment der Erfahrung. Dürckheim nennt seine Lehre auch manchmal – noch stärker dieses Kriterium akzentuierend – metaphysische *Erfahrungs*anthropologie. In dieser Begriffsverbindung scheint ein semantischer Widerspruch zu liegen: Das Wort metaphysisch bedeutet nach allgemeinem Sprachverständnis so viel wie jede mögliche Erfahrung übersteigend, wird jedoch von Dürckheim so verwendet, daß es sehr wohl im Bereich des Erfahrbaren liegt und einen spezifischen Erfahrungsgehalt repräsentiert. Daraus wird deutlich, daß Dürckheim mit Erfahrung nicht das Wahrnehmen und Erkennen einer äußeren – objektiven – Wirklichkeit meint, son-

dern das innere, subjektive Erleben des Menschen. Dürckheim kritisiert, daß der ‹Weg der inneren Erfahrung› nicht mehr ernst genommen wird und gewisse geistige Strömungen – das «naturwissenschaftliche, tiefenpsychologische und theologische Denken» – das Subjektive verächtlich gemacht hätten. Er fordert deshalb eine ‹Kultur der inneren Erfahrung›, die den Menschen zu unterscheiden befähigt, «was er als ein in der Welt entstandener Charakter und darüber hinaus seinem metaphysischen *Wesen* nach ist.»[116] Die Erfahrung einer inneren *pneumatischen Wirklichkeit* ist von unbezweifelbarer Evidenz, sie vergewissert ihn seiner Wesens-Identität, sie wird zum

> «*Inbegriff jener Erfahrungen,* deren Gehalt sich als solcher als das für den Menschen Letztwirkliche ausweist. Er vermag aus sich heraus den in die Abgründe des Zweifels und der Angst gefallenen Menschen zu verwandeln und in die Geborgenheit zu stellen.»[117]

Aus diesen Sätzen geht hervor, daß diese innere Erfahrungswirklichkeit von religiöser Qualität ist. Als solche möchte sie Dürckheim aber weder den Maßstäben seiner naturwissenschaftlichen noch auch der von Glaubensvorgaben verengten Deutung der Theologie anheimstellen. Dürckheims ‹Seinserfahrung› meint die Erfahrung der Tiefendimension, der wesenhaften Transzendenz der Wirklichkeit. Als transzendente Eigenerfahrung widersetzt sie sich der objektiven Beschreibung, «als ergriffenes Ergreifen und ergreifendes Sich-ergreifen-Lassen kann sie auch nicht zwingend bewiesen und neutral verallgemeinert werden. Der Ruf nach purer Objektivität geht fehl, wo das Subjekt derart dazugehört. Dies nur als *subjektiv* abzuwerten verriete ein seinerseits unausgewiesenes objektivistisches Vorurteil.»[118]

2. *Das Numinose*

Die Erlebnisqualität der *Seinserfahrung* hat Dürckheim in Anlehnung an R. Otto als ‹numinos› bezeichnet. Der Marburger Theologe und Religionsgeschichtler Rudolf Otto (1869–1937) hat in seinem Hauptwerk ‹Das Heilige› (1917) versucht, das Wesen des Heiligen auf der Grundlage religionspsychologischer Erkenntnisse zu bestimmen. Das Heilige ist für ihn der Ausdruck religiöser

Erfahrung schlechthin, des mystischen Urerlebens aller Religionen, dessen Erlebnisqualitäten er unter dem Begriff des Numinosen zusammenfaßte. Er unterschied drei Aspekte des Numinosen: Das Tremendum, das den Menschen im Angesicht des göttlichen Geheimnisses erschauern macht, das Faszinosum, das als das beseligend Anziehende göttlicher Präsenz erfahren wird, und das Augustum, das den Menschen die Erhabenheit des Göttlichen gewahr werden läßt.

Die Begegnung mit dem Heilig-Numinosen kann in den verschiedensten Formen stattfinden: als religiöse Erkenntnis, als spirituelle Schau, als mystisches Gotteserlebnis; es kann sich, obwohl als das *Ganz-Andere* von aller Wirklichkeit verschieden, in allem Irdischen zeigen: in personaler Gestalt, z. B. in einem Naturerlebnis. Es sei an das Goethe-Wort erinnert: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis» für das Wahre, Göttliche, das hinter dem vergänglich Wirklichen steht.

Dürckheim thematisiert das Numinose häufig in seinem literarischen Werk; er stellt besonders das Tremendum und das Faszinosum der Numinosität immer wieder heraus:

> «Wir gebrauchen den Begriff ‹das Numinose› für eine Qualität des Erlebens, die ein Berührtwerden durch eine andere Dimension anzeigt, eine Wirklichkeit, die den Horizont des gewöhnlichen Bewußtseins transzendiert. Dieses Transzendente kann befreienden, beglückenden oder erschreckenden Charakter haben. Immer aber bekundet sich in ihm eine als überweltlich empfundene Macht!»[119]

Diese Macht wird als «höchstes Licht erfahren . . . es ist *das* göttliche Sein und große *Leben*, auf dessen Erfahrung, Bekundung und Bewährung der Mensch im Grunde angelegt und (hin-) gerichtet ist. Es ist die Richtkraft des Seins in unserem Wesen . . .»[120]

Die Erfahrung des Numinosen kann dem Menschen überall begegnen, vornehmlich die Sinne können zu «Zeugen der Tiefe überweltlichen Seins»[121] werden.

Es stellt sich die Frage, inwieweit die Begegnung mit dem Numinosen als echte religiöse Erfahrungen bezeichnet werden können oder nur Gefühle der Ergriffenheit, einer psychischen Gestimmtheit widerspiegeln. Diese Unterscheidung ist erfahrungsgemäß schwer zu treffen, und es wäre vermessen, wenn sie ein Un-Erfahrener nur auf Grund von Glaubenssätzen treffen würde.

Ein wesentliches Kriterium der Echtheit einer religiösen Erfahrung ist jedoch, daß sie den ganzen Menschen erfaßt, nicht nur sein Gefühl, und insofern existentiellen Charakter hat. Romano Guardini: »Jedenfalls wird der Erfahrende inne, daß die religiöse Wirklichkeit ihn angeht; vielleicht so nahe, daß er weiß, etwas in ihm hat auf sie gewartet. Sie hat Sinn; sogar entscheidenden Sinn. Besonders im Augenblick der Erfahrung selbst wird deutlich, daß von ihr einfach alles, nämlich *das Heil* abhängt.»[122]

Eine andere Frage wäre, ob ein so verstandenes Numinosum noch von verabsolutierten Naturmächten zu unterscheiden ist und ob eine Transzendenz, die im Grunde als das *Ganz-Andere* erfahren wird, zur Grundlage persönlichen Heils werden kann. Am Zeugnis geoffenbarter Religion gemessen, etwa der Bibel, haben solche Erfahrungen zumindest als vieldeutig, vorläufig und fragwürdig zu gelten.

3. Der Seins-Begriff

Neben der *Erfahrung* ist es der Begriff des Seins, der Dürckheims Anthropologie konstituiert.

Die Diskussion des Seinsbegriffes hat eine lange historische Tradition und gehört zu den Grundproblemen der abendländischen Philosophie und Theologie.[123] Wie umstritten dieser Begriff jedoch in der heutigen Philosophie und Theologie ist, macht ein Zitat aus einem theologischen Lexikon deutlich: «Für den Metaphysiker ist Sein im letzten Grund der Gegenstand der Philosophie. Für den Kritiker der Metaphysik ist Sein der leerste aller Allgemeinbegriffe, den man aufgeben sollte.»[124]

Die Existenzphilosophie hat die Frage nach Wesen und Sinn des Seins gleichwohl nicht aufgegeben, für Heidegger bildet die Frage nach dem ‹Sein des Seienden› das Leitmotiv seiner Seinslehre (Fundamentalontologie). Dürckheim grenzt sich zwar in seinem Seinsverständnis ausdrücklich vom ‹Seinsbegriff der Theologie› – welcher, bleibt unausgesprochen – ab, erkennt jedoch die Existenzphilosophie als hoffnungsvollen Ansatz zu einer zeitgemäßen Anthropologie an.

«Ja vielleicht ist sie (die metaphysische Anthropologie) im Westen zum ersten Male wirklich *an der Zeit,* und die Tiefenpsychologie sowohl wie die Existenzphilosophie unserer Tage ist voller hierher gehöriger Ansätze.»[125]

Deshalb soll Dürckheims Auffassung vom Sein dem ontologischen Denken der Existenzphilosophie, insbesondere dem Transzendenzbegriff von Jaspers gegenübergestellt werden, um gewisse geistige Verwandtschaften bzw. Unterschiede zu ermitteln. Zuerst jedoch soll dargestellt werden, was Dürckheim unter *Sein* versteht.

Dürckheim unterscheidet grundsätzlich zwischen dem ‹natürlichen Dasein› und dem ‹übernatürlichen divinen Sein› – nach geläufigem philosophischen Sprachgebrauch kann man auch sagen: zwischen Seiendem und Sein.

Diesen beiden Seinsformen ordnet Dürckheim zwei verschiedene Bewußtseinsformen zu: das ‹gegenständliche› und das ‹übergegensätzliche Bewußtsein›. Das gegenständliche Bewußtsein ist auf das uns gegenüberstehende, dinglich Seiende gerichtet, das wir durch Beobachtung, Experiment und Berechnung in fortschreitendem Maße erkennen und unter unsere Herrschaft nehmen können. Diese Weise des Bewußtseins hat die Tendenz, ihre Einflußsphäre über ihren Bereich auszudehnen und – begünstigt durch den rasanten Siegeszug der Technik und Naturwissenschaft – alles ihrem rationalen Zugriff zu unterwerfen.

Das gegenständliche Bewußtsein wurzelt in einem übergegensätzlichen Bewußtsein – auch ‹inständliches Bewußtsein› genannt –, das sich dem Erkennen des Seins zuwendet. Das Sein wird dabei als der innerste Grund des Seienden erfahren. Der Mensch ist anthropologisch darauf angelegt, das Sein in der wesenhaften, einheitsstiftenden ‹Großen Erfahrung› zu vernehmen, weil er in seinem Wesen am Sein teilhat. Obwohl diese individuelle Teilhabe am Sein den innersten Personenkern des Menschen ausmacht, bleibt sie meist verschüttet, mit der Folge, daß der Mensch nichts von ihrer Formkraft, die sich in Gestalt von Ordnung, Sinn und Einheit manifestiert, in seinem konkreten Leben verspürt. Es ist deshalb die eigentliche Bestimmung des Menschen, dieser Erfahrung des Seins zum Durchbruch zu verhelfen, sich zu öffnen für den *initiatischen Weg.*

Dürckheim betont immer wieder, daß die Erfahrung des Seins nichts Intrapsychisches ist, sondern mehr, aber was ist es dann?

> «Das in der echten Seinserfahrung aufgehende Sein läßt sich niemals beschreiben. Es präsentiert sich dem seiner innewerdenden Menschen nicht als eine *gegenüberstehende,* gegenständlich faßbare Wirklichkeit; denn er ist es in seinem Wesensgrund ja selbst! In der echten Wesens- und Seinserfahrung ist der Erfahrende und das Erfahrene eins, richtiger gesagt: ‹Nicht-Zwei› . . . Wir sprechen hier also vom *Sein* einzig und allein im Sinne des an sich selbst unfaßbaren, unbegreiflichen, übernatürlichen, überweltlichen Lebens- und Daseinsgrundes.»[126]

Über das Sein lassen sich also nach Dürckheim keine Aussagen machen, es entzieht sich dem sprachlichen Zugriff ebenso wie die Seinserfahrung als mystisches Einheitserlebnis kein hinzukommendes Zweites, die Reflexion, duldet. So gesehen, wäre das Sein auch kein Begriff im üblichen Sinne, weil es nichts Gegenständliches bezeichnet, keine ihm unterscheidende Eigenschaft zugeschrieben werden kann. Von diesem Sein als allgemeinstem, abstraktestem Begriffe gälte der Satz Kants: «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne.»[127] Andererseits kommt in der Begegnung mit dem Sein etwas zum Ausdruck, was als transzendentes, die empirische Realität übersteigendes Geschehen, als ontologische, weil auf den Logos des ganzen Seins gerichtete Erfahrung zu bezeichnen ist.

Sein als unfaßbarer, unergründlicher *Lebens- und Daseinsgrund* kann hier wieder als identisch betrachtet werden mit dem Sein und Nicht-Sein transzendierenden Tao bzw. dem kosmischen Buddha-Leib.

Fragen ließe sich gegenüber diesem Seinsverständnis allerdings mit dem Philosophen Anton Neuhäusler, ob sich die Vorstellung eines qualitätslosen Seins mit einer Seinserfahrung vereinbaren läßt, die sich im Erleben werthaft-personaler Qualitäten wie Sinn, Kraft, Ordnung im Leben des Menschen kundtut. Neuhäusler gibt zu bedenken: «Es wäre unsinnig, das ursprünglich Seiende als absolut wesenlos, als totales Neutrum zu denken: nur ein Sein, das selbst schon Wesen ist, kann Wesen hervorbringen.»[128]

Außerdem wäre hier ein allgemeiner Hinweis auf Dürckheims Terminologie zu machen. Wenn Dürckheim Sachverhalte in im-

mer neuen Anläufen von einer Mitte her umkreist, Begriffe in der Schwebe läßt, wie z. B.: «Das in der Großen Erfahrung aufgehende übernatürliche Sein ... ist das übergreifende Große Leben selbst.», so fühlt man sich an Kants Wort gemahnt: «Begriffe ohne Anschauungen sind leer». Am Maßstab geisteswissenschaftlicher Abhandlungen gemessen, könnte man Dürckheim vorwerfen, die Begriffe werden hypostasiert und haben sich nur mehr selbst zum Gegenstand. Es sei jedoch zu bedenken gegeben, daß Dürckheim nicht den Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit seiner Aussagen erhebt (vgl. ‹Im Zeichen der Großen Erfahrung›, Vorwort zur 3. Auflage) – nicht erheben kann, weil Dürckheims literarisches Werk letztlich nichts als ins Wort gefaßte Erfahrung ist, die sich niemals zureichend auf den Begriff bringen läßt.

Außerdem könnte man Dürckheims Sprach- und Denkstil, der sich oft einer genauen Festlegung entzieht, als Weigerung verstehen, anzuerkennen, das Gemeinte einer Sache, eines Begriffs erfaßt zu haben, wenn man darüber reflektiert, obwohl es sich nach Dürckheim eben letztlich nur in der Erfahrung, im erlebten und gelebten Nachvollzug erschließt. Es wäre also verfehlt, Dürckheims Versuche, Aussagen über das Sein bzw. die Seinserfahrung zu machen, unter der Perspektive einer philosophischen Metaphysik zu beurteilen, sondern sie sind zu sehen als Appell, sich auf den Weg zu machen, der zur Erfahrung des Seins führen kann.

KAPITEL IV

Vergleich zwischen Dürckheims Seinsbegriff und Aspekten des ontologischen Denkens der Existenzphilosophie

Dürckheim hat seine Anthropologie als ‹Lehre vom Sein und Dasein, Wesen und Selbstsein› definiert und somit schon im Vokabular seine Nähe zur Existenzphilosophie bekundet. Er mag seine Anthropologie auch unter dem Eindruck der existentiellen Betroffenheit der überstandenen Kriegsereignisse pragmatisch als *Lebens-, Wesens- und Wegkunde* entworfen haben, seit jeher war er jedoch kein abstrakter, sondern ein *existierender Denker*, wie Kierkegaard den aus der Mitte der eigenen persönlichen Existenz heraus fragenden Philosophen bezeichnet. Die Intention seines Denkens ist existenzerhellend, es ist primär nicht auf Erkenntnis der gegenständlichen Welt gerichtet, sondern überschreitet (transzendiert) alle fixierende Welterkenntnis und will Licht ins Dunkel menschlicher Existenz bringen.

1. Vergleich mit Martin Heideggers Ontologie

Das Grundthema Martin Heideggers, des bekanntesten Vertreters der Existenzphilosophie, ist die ‹Analyse des Daseins›. Menschliches Dasein zu begreifen, setzt nach Heidegger ein rechtes Seinsverständnis voraus. «Geschähe das Verstehen von Sein nicht, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein, und wäre er auch mit noch so wunderbarem Vermögen ausgestattet.»[129]

Was aber ist das Sein?

Es wäre vermessen, diese zentrale Frage der Philosophie Heideggers im Rahmen dieser Arbeit behandeln zu wollen, es sollen

nur einige Hinweise gegeben werden, die Dürckheims Seinsverständnis in einen geistesgeschichtlichen Kontext stellen und die einen Beitrag leisten können, dieses etwas zu ‹lichten›.

Sein ist für Heidegger das, wodurch «etwas ist und nicht nichts», was so viel heißt, es unterscheidet sich radikal von allem Seienden der empirischen Wirklichkeit. Der Philosoph K. H. Haag kommentiert: «*Sein* ist nicht – wie die Metaphysik dachte – eine Substanz, die Sein mitteilt, sondern ist subjektlos zu denken . . . als Geschehen der *Transzendenz*, des Überschritts ins Seiende, oder auch als *Ereignis*, das Seiendes stiftet.»[130]

Die Frage, was dieses subjektlose, nur als Umschlag ins Seiende *vorhandene* Sein in sich selber sei, macht in dieser Philosophie wenig Sinn: «es *ist* nur im Gründen»[131], erläutert Haag. Allerdings stellt Heidegger als *Mystiker des Seins* die Seinsfrage – ähnlich wie der Mystiker seine Gotteserfahrung immer wieder denkend umkreist – in immer neue Horizonte hinein, um die ‹Wahrheit des Seins› zu ‹entbergen›. Im Humanismusbrief wird die Frage des Seins als «Möglichkeit der Frage» nach Gott zu ergründen versucht; Heidegger stellt lapidar fest:

> «Das Sein – das ist nicht Gott.»

Wer in dieser knappen, prägnanten Aussage ein Bekenntnis Heideggers zum Atheismus vermutet, geht fehl. Es geht ihm vielmehr darum, daran zu gemahnen, daß es dem Denkenden geziemt, eine Scheu und Verhaltenheit gegenüber dem Gegenstand seines Denkens zu wahren; erst recht gilt für denjenigen, der die Erhellung der letzten Horizonte in Worte fassen will: «Strenge der Besinnung, Sorgfalt des Sagens, Sparsamkeit des Wortes.»[132]

Diese Bedenken lassen Heideggers Begründung einsichtig werden: «Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Licht des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort *Gott* nennen soll. Oder müssen wir nicht erst diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als existente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen? Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott

sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist dies das einzige Unheil.»[133]

Heidegger möchte aber sein Denken aus der ‹Wahrheit des Seins› weder als Option für einen Theismus noch einen Atheismus verstanden wissen, und zwar «. . . nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-Denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins . . . Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwo aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus.»[134]

Nach Heidegger steht die Gottesfrage im ‹Geschick der Irre›, sie kann nicht durch eine philosophische Metaphysik, die in die höchsten Abstraktionen des Denkens steigt (sich versteigt), gelöst werden, sondern nur durch einen Abstieg in die ‹Nähe des Nächsten›.

Es mag hier nicht entschieden werden, in welchem Verhältnis die vermittelnden Seinsbezüge des Heiligen, des Göttlichen der Gottheit oder Gott selbst zum Sein stehen; ob Heideggers verabsolutierter Seinsbegriff zur höchsten Instanz geworden ist, Gott demgegenüber zu einer Nebensächlichkeit; ob und welche Funktion dieser Gott überhaupt haben könnte. Aber zu fragen wäre, ob im Gedankengang Heideggers nicht auch Problemstellungen und Anliegen Dürckheims zur Sprache kommen: sein distanziertes Verhältnis zur Theologie, deren verengten Seinsbegriff er kritisiert, ebenso wie die Dogmatisierung der Lehre, die das Geheimnis des Glaubens in rationale, definierbare Normen zu zwängen versucht, und somit in nur ‹vordergründiger Weise› von

Gott redend zur Veräußerlichung des Glaubens beiträgt. Wie kann in solchen Formen der Wahrheitsverkündigung «das göttliche *Wesen* aller Dinge zur inneren Erfahrung» werden? Oder in Heideggers Worten: Wie kann der Mensch, ohne vorerst ernst und streng nach der ‹Wahrheit des Seins› gefragt zu haben, «einen Bezug des Gottes zum Menschen erfahren dürfen»?

Und steckt in Heideggers Ruf nach Umkehr des Denkens «in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus» nicht Dürckheims Forderung, die leibhafte, seinshafte Existenz des Menschen als Medium der Selbst- und Wesensidentität ernst zu nehmen?

Es soll bei einem solchen phänomenologischen Vergleich beider Denker nicht verkannt werden, daß die philosophischen Dimensionen ihrer Reflexionen über das Sein nicht auf eine Ebene gestellt werden können; sie konvergieren jedoch in einer Grundaussage: Das Denken kann das Sein nicht *denken,* wie der cartesianische Rationalismus in Überschätzung der eigenen Möglichkeiten glaubt; die ‹Wahrheit des Seins› gehört dem Mythos an und läßt sich nicht gänzlich mit dem Logos erhellen. Der Zugang zum Mythos ist der Glaube, der religiöse, und auch der philosophische Glaube, der kein Objekt hat, sondern Offenheit für die Transzendenz ist.[135]

2. Vergleich mit Karl Jaspers' Transzendenzbegriff des «Umfassenden»

Auch Karl Jaspers, der andere große Vertreter der Existenzphilosophie, trägt in seinem Seinsdenken der Wahrheit des Mythos Rechnung. Seine Ontologie geht vom Unterschied zwischen wissenschaftlichem und philosophischem Denken aus. Jenes zielt auf das Erkennen eines bestimmten Objektes ab, ist Orientierung in der Welt und bleibt notwendigerweise partikular und unabgeschlossen; dieses richtet sich auf die Erhellung menschlicher Existenz, die sich nicht gänzlich zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis machen läßt. Deshalb kann über sie nicht in der Weise gesprochen werden wie über ein wissenschaftlich erforschbares Objekt, sondern über die wesenhafte Wirklichkeit des Menschen läßt sich nur in der Sprache existenzerhellenden Philosophierens

reden. Diese besteht nicht aus Begriffen, die faktisches Wissen oder unmittelbar Erfahrenes an den Verstand weitergeben, sondern aus zeichenhaften Begriffen, die zur ‹Sprache der Chiffren› gehören; sie sind die Sprache der Transzendenz, sie rufen verborgene Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung an und machen uns den «Grund der Wirklichkeit, die uns nur in hohen Augenblicken fühlbar und gewiß ist»,[136] bewußt. Ein solcher ursprunghafter Begriff ‹anfänglichen Philosophierens› (Heidegger) ist der des *Umgreifenden*.

Das Umgreifende ist Chiffre für Transzendenz, es «kann nicht als Gegenstand bestimmt und aus einem anderen abgeleitet werden. Hier gelten Symbole und Mythen ... Bilder, die das Rätsel aussprechen und steigern, nicht lösen.»[137] Niedere Formen der Transzendenz des Umgreifenden sind das Ich und die Welt; das Ich umgreift, was Gegenstand des Bewußtseins ist, es bezieht sich dabei auf das, was es nicht ist, die Welt, von der es umgriffen wird. Wie das Ich in der Welt gründet, so urständet diese in dem Absoluten der Transzendenz, das alles Denken übersteigt und nur als ‹ein sich Schenkendes› existentiell erfahrbar ist. Jaspers unterscheidet «... die Transzendenz aller Weisen des Umgreifenden (Ich und Welt) und die eigentliche Transzendenz ... das Umgreifende schlechthin, das Umgreifende alles Umgreifenden. Sie ist von einem ursprünglich einzigen Gehalt. Sie ist gegenüber der allgemeinen, jeder Weise des Umgreifenden zukommenden Transzendenz die Transzendenz aller Transzendenzen ... Die eigentliche Transzendenz ist nicht erkennend zu erreichen, sondern ist nur existentiell zu erfahren als ein sich Schenkendes ... diese eine einzige Transzendenz ist die eigentliche Wirklichkeit, in der Ruhe und Grunde zu finden ist.»[138]

Wie und wo tritt Transzendenz in Erscheinung? Sie zeigt sich nicht als Dasein in der Welt, als Bewußtsein oder Geist, sondern «Transzendenz zeigt sich allein in der Existenz»; der Mensch wird sich seiner Freiheit, die er als Existenzerhellung erfährt, nur bewußt im Gegenüber der «Transzendenz als dem eigentlich Seienden»; das Verhältnis von Existenz und Transzendenz bestimmt Jaspers so: «Transzendenz ist für Existenz das Andere, an dem sie ihren Halt hat. Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich es nicht durch mich selbst. Ich habe mich nicht selbst geschaffen. Wo ich

eigentlich ich selbst bin, weiß ich, daß ich mir geschenkt werde. Je entschiedener meine Freiheit mir bewußt wird, desto entschiedener zugleich auch die Transzendenz, durch die ich bin. Ich bin Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als um die Macht, durch die ich ich selbst bin.»[139]

Gibt es einen Gehalt dieser Transzendenz, in welcher Gestalt wird sie in der Existenz des Menschen offenbar?

Transzendenz läßt sich – wie schon erwähnt – nicht anschaulich, gegenständlich festmachen, sondern nur gleichnishaft, symbolisch vergegenwärtigen. Die Gegenstände der Welt haben eine Transparenz, sie sprechen als Chiffren die «vieldeutige, ebenso eindringliche wie unerkennbare Sprache der Transzendenz»; es läßt sich von Transzendenz am ehesten in der mystischen Tradition einer via negativa reden: «Die unendliche Bewegung des Gedankens im Sagen und Nichtsagen, im Aussprechen und Wiederzurücknehmen ist die Form, in der von Transzendenz geredet werden kann. Das Sprechen von ihr findet keinen festen Punkt. Wenn aber Transzendenz auch in keinem Gedanken, keiner Gestalt, keinem Bild, keiner empirischen Realität erreicht wird, so ist sie doch als das eigentliche Sein gegenwärtig, für das alle jene Gedanken, Gestalten, Bilder, Realitäten Gleichnisse sein können.»[140]

Namen der Transzendenz, die auf eine Erfahrung verweisen, in denen Transzendenz ‹berührt wird›, gibt es nach Jaspers unzählige; die in der geistesgeschichtlichen Tradition des Abendlandes maßgeblich gewordenen, ‹unendlich gehaltvollen› Namen sind: Sein, Wirklichkeit, Gottheit und Gott: «Sofern wir die Transzendenz *denken* als das Umgreifende, nennen wir sie das *Sein*. Es ist das Sein, das bestehend, unwandelbar, täuschungslos ist. Aber es ist als dieses ruhige, dieses freilassende Sein nur für das abstrakte transzendierende Denken. Sofern wir mit der Transzendenz *leben*, ist sie die *eigentliche Wirklichkeit.* Sie ist uns fühlbar als das uns wesentlich Angehende, das uns Anziehende, Haltgebende.

Sofern in dieser Wirklichkeit ein Forderndes, Herrschendes, uns Umfangendes zu uns spricht, nennen wir die Transzendenz *Gottheit.* Sofern wir als Einzelne uns *persönlich getroffen* wissen, als Person zur Transzendenz als Person einen Bezug gewinnen, nennen wir sie Gott.»[141]

Umfaßt Dürckheims Transzendenz- bzw. Seinsbegriff diese vier Grundcharaktere der Transzendenz? Die ersten drei Grundformen kommen in Dürckheims Seinsverständnis vor, Gott als personhaftes Gegenüber des Menschen nur mit Vorbehalt, sofern wir uns an der begrifflichen Aussage orientieren.

Sein als Begriff der Metaphysik und Gegenstand der Erkenntnis – im Sinne von Jaspers' erstem Grundcharakter der Transzendenz – spielt bei Dürckheim eine untergeordnete Rolle. Er versteht Sein – im Unterschied zu diesem abstrakten spekulativen Seinsbegriff der Theologen und Philosophen – als erfahrbare Wirklichkeit, als das uns nach Jaspers «wesentlich Angehende, Haltgebende». (Jaspers' zweiter transzendenter Grundcharakter) Transzendenz als Gottheit (dritter Grundcharakter) entspräche in etwa der numinosen Qualität der überweltlichen Seinserfahrung Dürckheims.

In den vier Grundformen der Transzendenz wird zwar die Transzendenz selbst kein Gegenstand, sie offenbart sich also nie ganz, sondern gibt sich nur kund im «Lesen der Chiffreschrift in allem, was uns gegenständlich und was uns erlebbar wird, d. h. die Erfahrung der Transparenz der Dinge dadurch, daß sie wie eine Sprache der Transzendenz uns verständlich werden in dem Maße und der Kraft, als wir existentiell werden.»[142]

Insofern der Mensch lernt, die Sprache der Transzendenz zu verstehen, kann eine *Verwandlung des Seinsbewußtseins* stattfinden: «Es verwandelt sich daher alles in uns, wenn wir das Umgreifende, das das Sein selbst ist, nicht mehr nur als Welt, sondern als Transzendenz ansprechen.»[143]

Ist hier nicht in Sprache und Intention vom tiefgreifenden Wandlungsprozeß die Rede, der sich dem Menschen auf dem *initiatischen Weg* öffnet?

Halten wir zusammenfassend nochmals das Transzendenzverständnis von Jaspers und Dürckheim gegeneinander: Sie stimmen darin überein

1. daß das *Umgreifende alles Umgreifenden* bzw. das *Sein* der letzte und tragende Grund der Wirklichkeit und der Existenz des Menschen ist.
2. daß Transzendenz nur im existentiellen Vollzug eines persönlichen Wandlungsprozesses erfahrbar ist.

Sie unterscheiden sich darin, daß nach Jaspers

1. zwar die Welt chiffrenhaft für die Transzendenz transparent werden kann, aber grundsätzlich keine Unmittelbarkeit des menschlichen Daseins zu seinem Sein möglich ist, daß die Transzendenz «in allem Hellwerden doch noch verborgen bleibt»; sich also nicht in der *Dreieinheit des Seins* – als Fülle, Sinn und Einheit – manifestiert und im Leben des Menschen Mächtigkeit gewinnt, wie bei Dürckheim.

Daraus folgt, daß nach Jaspers

2. die Möglichkeit einer Transzendenzerfahrung – der ‹Großen Erfahrung› Dürckheims – im Grunde ausgeschlossen ist; der Mensch partizipiert demnach nicht am göttlichen Sein und ist mit diesem in seinem Grunde nicht identisch – wie bei Dürckheim –; wir sind nicht «der Mikrokosmos, in dem alles ist ... Die Welt im Ganzen ist nicht in uns gegenwärtig.»[144]

KAPITEL V

Die triadische Struktur der metaphysischen Anthropologie

Dürckheim bezeichnet seine Anthropologie als Lebens-, Weg- und Wesenskunde des Menschen. Wenn im folgenden das Menschenbild Dürckheims in die drei bezeichneten Aspekte ausgefaltet wird, geschieht dies aus methodischen Gründen, im Interesse einer Herausarbeitung einer klaren Struktur des Werkes. Im Grunde genommen bilden die Trias Lebens-, Weg- und Wesenskunde eine wesensmäßige Einheit, weil sie in *einer* Seinserfahrung wurzeln; diese beansprucht als innere Erfahrung empirische Gültigkeit und möchte nicht als metaphysische Spekulation oder naiver Glaube abgetan werden. Erst wenn wir die innere Erfahrung wieder ernst nehmen, werden wir nach Dürckheim durch die Oberflächenstruktur unseres Daseins in die Tiefendimension unseres Wesens eindringen zu dem überraumzeitlichen, a-rationalen, göttlichen Grund, der den Menschen für seine Ganzheit und Einheit durchsichtig macht.

Der triadische Aufbau von Dürckheims Werk ist sicher keine zufällige Äußerlichkeit, sondern hat tiefere symbolische Bedeutung; er spiegelt die ganzheitliche Betrachtungsweise des Menschen als Einheit von Leib, Seele und Geist wider.

Der trichotome Charakter gilt auch für die Grundformen *Sein* und *Bewußtsein*.

1. Die Dreieinigkeit des Seins als Ausdruck menschlicher Grundanliegen

Der Mensch wird von einem dreifachen Impuls bestimmt: Im *Dasein* wirkt der Impuls zur Selbsterhaltung und in der Sorge zu überleben, im *Sosein*, sich in seiner Individualität zu entfalten, im *Ganzsein*, sich in seiner Besonderheit wieder aufzuheben, sich der Geborgenheit in einem umgreifenden Ganzen zu vergewissern. Menschliches Sein schwingt also zwischen den beiden Polen von Werden und Entwerden: Das Werden bezeugt sich in der Kraft zum Bestehen des Daseins und dem Streben nach gestalthafter Ordnung und Realisierung eines Lebenssinnes; Entwerden bezeugt sich in der Sehnsucht nach einer Lebensform, in der der Mensch Erlösung vom Selbst in der All-Einheit des Seins findet. Der dreifache Seinsimpuls bedeutet für die Struktur des Selbstes die Einheit von Ich (Dasein), Geist (Sosein) und Seele (Ganzsein). Das Ich strebt gemäß seiner Verwurzelung im triebhaften Dasein nach Besitz, Macht, Sicherheit und Daseinsgenuß.

Der menschliche Geist schafft gültige Formen in Gestalt von Wertsystemen und kulturellen Normen. Die Seele bewahrt dem Menschen die Sehnsucht nach der erlösenden Einheit. Ich und Geist sind dem Weltlich-Endlichen verpflichtet, die Seele dem Unendlichen, Transzendenten. Die Dreiheit von Ich-Geist-Seele bildet die hierarchische Struktur des Selbstes ab, in welcher die Kräfte des Ichs und des Geistes trennender Natur, die Kräfte der Seele einigender Natur sind.

2. Die drei Entwicklungsstufen des menschlichen Bewußtseins

Dasein, Sosein und Ganzsein sind zu sehen auf dem Hintergrund eines entsprechenden Bewußtseinsstandes des Menschen.

Dürckheim unterscheidet – in Anlehnung an Jean Gebser[145] – drei Stufen der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins. Die erste nennt Dürckheim die *praementale Stufe* des Bewußtseins. Der Mensch ist auf dieser Stufe noch vom Instinkt geleitet; er verhält sich noch mehr rezeptiv-schauend als intellektuell planend und gestaltend und lebt noch in Harmonie

mit der Natur. «Sein Bewußtsein ist Ausdruck ungeteilten Lebens.»[146]

Auf der zweiten Stufe ist der innige Kontakt mit der Natur, die ‹Fühlung mit dem Sein› verloren gegangen. Die *mentale Stufe* des Bewußtseins ist die Bewußtseinsform des Ichs. An die Stelle des mythischen Schauens und Erfahrens tritt das rationale Folgern und Denken in Gegensätzen. Das gegenständliche Bewußtsein hat sich als die dominierende Bewußtseinsform in der Geschichte des abendländischen Denkens herausgebildet und beherrscht weitgehend unser Zeitalter; andererseits treibt es den Menschen immer tiefer in den Gegensatz von Ich und Welt, er verliert die Fühlung mit seinem wahren Wesen, «er verdrängt sein Wesen und seine Veränderung im Sein (und) liefert sich ganz der Auseinandersetzung mit der Welt aus . . . Dies treibt ihn immer mehr in die Entfremdung vom Sein.»[147]

Er macht sich auf die Suche nach einer gültigen Erfahrung, die jenseits alles bisher Erkannten und Erlebten steht und die ihm nur in Grenzsituationen widerfährt, in denen alle bisherigen Werte und Normen brüchig und hinfällig werden.

Dürckheim nennt dieses Ereignis ‹Große Erfahrung›, die dem Menschen in einer Bewußtseinsform widerfährt, in der alle Gegensätzlichkeit von Ich und Welt, von subjektivem und objektivem Erleben in einer übergegensätzlichen Einheit aufgehoben ist. Die Integration der dualen Struktur unseres gegenständlich-fixierbaren Bewußtseins vollzieht sich auf der *postmentalen Stufe* des Bewußtseins – Gebser spricht anschaulicher vom ‹integralen Bewußtseinsmodus›. Der Mensch hat die volle Totalität und Transparenz seines Wesens erreicht,

> «das Aufgehen des inneren Auges, das Sein und Dasein vereint sieht. Hier wird es möglich, das gegensätzliche Dasein nicht mehr im Gegensatz zum nichtgegenständlichen Sein zu empfinden, sondern das erfahrene Sein im Dasein selbst wahrzunehmen.»[148]

KAPITEL VI

Anthropologie als Lebenskunde

Dürckheim versteht Lebenskunde – im etymologischen Sinne – als Leibkunde. Er unterscheidet grundsätzlich zwischen Leib und Körper. Der *Körper*, den man hat, ist ein Instrument zur Verwirklichung von Gesundheit, Leistungskraft, Schönheit. Der *Leib*, der man ist, meint

> «den ganzen Menschen als Person in der Weise, in der er sich nicht nur erlebt, sondern darlebt, das heißt dar-leibt ... das Ganze der Gestimmtheiten und Gebärden, in denen der Mensch sich selbst als die ihrer selbst bewußte und zugleich die Welt erlebende und in ihr handelnde Person fühlt, ausdrückt und darstellt, in Raum und Zeit besteht oder untergeht, sich zum wahren Selbst hin verwirklicht oder verfehlt.»[143]

Der Leib als ‹Medium transzendentaler Transparenz› wird hier in den Dienst am Werden des inneren Menschen genommen, er wird zum Medium der Selbsterfahrung. Das Sich-Einüben in eine leibgemäße Verfassung ist für Dürckheim nicht nur ein physischer Vorgang, sondern zielt ganzheitlich ab auf die körperliche Gesundheit wie auf die seelische Entfaltung und die geistige Selbstverwirklichung des Menschen.

Die ‹Übung des Leibes auf dem inneren Weg› nennt Dürckheim Exerzitium. Ziel des Exerzitiums ist die Gewinnung des rechten Schwerpunktes im Bauch-Beckenraum, im Japanischen *Hara* genannt. Die rechte Verankerung des Menschen in seinem Unterbauch, in seiner *Erdmitte* bindet den Menschen wieder an den lebendigen Kraftstrom des Seins an.

Der Bauch-Beckenraum hat in der Kultur des Ostens – besonders in Japan – eine ungleich wichtigere Rolle gespielt als in der

Kultur des Westens, der dem Kopf als Sitz des Verstandes oder dem Herz als Sitz des Gefühls in den verschiedenen Kulturepochen unterschiedliche Bedeutung beigemessen hat.

Lehre und Praxis des Hara ist Ausdruck der japanischen Kultur des inneren Weges. Hara heißt wörtlich ‹Bauch›, genauer meint es den Becken-Unterbauchraum, der sich anatomisch gesehen 4 cm unter dem Nabel lokalisieren läßt. Im übertragenen Sinne ist Hara die Gewinnung der wesenseigenen Verfassung, die Verwurzelung im rechten körperlichen und seelisch-geistigen Schwerpunkt.

Im Verhältnis zu seinem Körper bedeutet dies: nicht im Widerspruch zu den natürlichen, elementaren Impulsen zu leben, sie nicht zu verdrängen, sondern sie in schöpferische Energien zu verwandeln. Dies wird möglich, wenn der Mensch

> «immer freier wird vom Bann des kleinen Ichs und sich gelöst und gelassen in einer Wirklichkeit zu verankern vermag, die ihn befähigt, von woanders her das Leben zu fühlen, die Welt zu meistern und ohne Rest dem zu dienen, was seine Aufgabe in der Welt ist. Er kann ohne Angst kämpfen, sterben, gestalten und lieben.»[150]

Das an seinen Positionen hängende Welt-Ich verstellt sich den Zugang zum ‹Großen Leben›, blockiert die lebendig-erneuernden Potentiale des Geistes. Die im Hara wurzelnde Verfassung des Menschen bekundet sich in einem neu gewonnenen Lebensgefühl, das von drei Qualitäten bestimmt ist: einer neuen Kraft, einer neuen Klarheit und einer neuen Wärme, d. h. die *Dreieinheit des Seins* wird im Menschen mächtig. Die Verwurzelung in einen bergenden Grund macht den Menschen gelassen, er blickt ohne Angst in die Zukunft, er erträgt selbst den Gedanken des Todes. Die neue Klarheit äußert sich in dem Vermögen, dort noch Sinn zu finden, wo nach menschlichem Ermessen kein Verstehen mehr möglich ist. Wo der Mensch aus der Mitte her lebt, wird ihm ein Gefühl der Geborgenheit geschenkt, er erfährt den Schutz seiner Liebe, die aus dem Quellgrund des *Großen Lebens* stammt.

Dem von der Herrschaft des Ichs frei gewordenen Menschen öffnet sich im Hara der Zustrom der universellen, kosmischen Kraft, welche die Japaner ‹Ki› nennen. Im Unterschied zur Willenskraft, die wir eigenmächtig hervorbringen und steuernd einsetzen, müssen wir lernen, die Ki-Kraft zuzulassen.[151]

Wie kann diese rechte Mitte im Hara gefunden werden?

Durch die rechte Haltung, den rechten Atem und das rechte Verhältnis von Spannung und Entspannung.

1. Die rechte Haltung

Die im Schwerpunkt des Bauch-Beckenraumes verwurzelte rechte Haltung ist eine Frage des stimmigen Verhältnisses der Horizontalen zur Vertikalen. Die Japaner vergleichen die rechte Haltung mit dem Bilde des heiligen Fuji, der an der Basis breit in der Erde ruht und säulenhaft aufrecht in den Himmel ragt. Auf die Haltung des Menschen übertragen: Die gefestigte Horizontale bedingt die Stabilität der Vertikalen (Wirbelsäule). Der Schwerpunkt des Körpers soll in aufrechter Haltung eine senkrechte Linie bilden, die vom Scheitel des Kopfes lotrecht durch die Mitte des Rumpfes verlaufend zwischen den Beinen endet. Der Übende steht leicht breitbeinig, aufrecht im Körperstamm, die Schultern fallen und den Bauch beim Ausatmen leicht hervortreten lassend, ohne die Magengrube anzuspannen. Bei der Sitzhaltung im Hara ist lediglich zu beachten, daß die Knie tiefer liegen als das Becken. Die Haltung kann sowohl auf einem Stuhl als auch auf dem Boden eingenommen werden (Lotos-Sitz, halber Lotos-Sitz, Fersensitz).

Der Schwerpunkt zu weit oben, der sich haltungsmäßig in den hochgezogenen Schultern ausdrückt, äußert sich häufig in psychischem Fehlverhalten: in innerer Verkrampfung, in einem Mangel an Selbstvertrauen. Fehlhaltungen des Leibes spiegeln Fehleinstellungen der Person wider, z. B. die zur Verkrampfung neigende Fehlform überstarker Ichbetontheit bekundet sich in der Unfähigkeit, loszulassen, sich vertrauensvoll einem *Größeren* zu überlassen.

2. Der rechte Atem

Die haragemäße Leibverfassung erfordert ebenso die Übung im rechten Atmen. Die Qualität des Atems zeigt ebenfalls die Verwirklichung oder Verfehlung des rechten ‹Dharma-Körpers› an.

«Der Atem ist die Bewegung, darin der Mensch sich öffnet und wieder schließt, sich hingibt und wieder zurückempfängt, sich läßt und wieder findet, das heißt ohne Unterlaß lebendig verwandelt.»[152]

Eine Fehlform des Atems ist der zu weit oben – im Ichraum – angesetzte Brustatem, der den Menschen kurzatmig macht. Die Beweglichkeit des Zwerchfells ist die Voraussetzung für den rechten, tiefen und ‹langen› Atem. Der wesensgemäße Atem geschieht von selbst. Die Betonung des Ausatems mag bei gestörter, hastig-nervöser Atembewegung heilsam sein, der rechte Einatem kommt ohne unser Zutun.

Alles gemachte Atmen, wie es heutzutage durch östliche Yoga-Praktiken etc. propagiert wird, ist nach der Theorie des Hara schädlich. Dürckheim sagt im Hinblick auf die ‹vielerlei Atemübungen›:

«Aber es gibt nur eine unbestreitbare Übung, das ist die Übung, zu lernen, *den* Atem, der nicht vom Menschen erfunden, sondern ihm eingeboren und wesensgemäß ist, zuzulassen! . . . zuzulassen, was uns von selbst ohne unser Zutun als ganz natürliches Ausströmen und Einströmen im Geben und Empfangen rhythmisch bewegt.»[153]

3. Die rechte Spannung

Die rechte Spannung betrifft ebenfalls den Menschen als ganze Person. Zu viel Spannung bedeutet Verspannung, Verkrampfung, zu wenig Spannung birgt die Gefahr der Haltlosigkeit, der Auflösung der Form – der inneren wie der äußeren – in sich. Den rechten Spannungszustand, die Eutonie erreicht man mit einem Loslassen in den Schulterblättern, im Nacken, im oberen und unteren Teil der Wirbelsäule und dem Sich-Einlassen in «das in aller Gefestigtheit im Hara frei schwingende, geöffnete Becken».[154]

Die rechte, hara-gemäße ‹durchlässige Form› und ‹geformte Durchlässigkeit› gewinnt der Mensch wiederum in einer Dreieinheit von rechter Haltung, rechtem Atem und rechter Spannung.

4. Die Hara-Grundhaltung

Die praktische Gewinnung von Hara besteht in einer Kombination von Haltung, Atem und Spannung. Die Grundübung vollzieht sich in vier Schritten und einer Vorübung.

Der Übende steht breitbeinig und mit lose hängenden Armen da und wendet nun seinen Blick nach innen, um gleichsam die einzelnen Abläufe im Körper zu erspüren. Alle Verspannungen im Körper sollen erfühlt und gelöst werden, der Übende soll dem rhythmischen Kommen und Gehen des Atems lauschen. Dürckheim nennt diese Vorübung das ‹Erspüren des *Innenleibes*›.

Die eigentliche Grundformel folgt dem Rhythmus des Atems in vier Schritten: Aus – Aus – Pause – Ein; in Worten:

> «Sich loslassen – Sich niederlassen
> Sich einswerdenlassen – Sich neu kommenlassen.»[155]

Im ersten Schritt geschieht das *Sich-Loslassen* in den Schultern, der damit einhergehende Ausatem wird etwas verlängert. Die Beruhigung in der Schulterpartie hat eine generalisierende entspannende Wirkung auf Kopf, Gesicht, Nacken, Brustraum und Arme.

Der zweite Schritt ist das *Sich-Niederlassen* im Bauch-Beckenraum des Hara. Die ganze Körperspannung wird in den unteren Bauchraum abgegeben, der Bauch wölbt sich durch den Ausatem leicht nach vorne.

In der dritten Phase, in der Pause zwischen Aus- und Einatem, geschieht die

> «Befreiung vom Haltekrampf oben im Finden des rechten Haltens unten, im bewußten Hinspüren und sich Hineinlassen durch den Bauch-Becken-Raum hindurch zum Beckenboden, zum Gesäß, zum Fühlen des Sitzknochens und damit der Erde, erfährt der Übende die rechte Verwurzelung seiner selbst als Leib in der Erde.»[156]

Die rechte *Erdung* bedeutet das Eingehen in den Wurzelraum des Lebens und das *Sich-Einswerdenlassen* mit diesem tragenden Grund. Der vierte Schritt bedeutet das Neuwerden im Leibe durch den einströmenden Atem, den belebenden Odem. Das *Sich-neu-Kommenlassen* führt dem Menschen neue, schöpferische Energien zu. Im Rhythmus des Atems verwirklicht sich das

ewige ‹Stirb und Werde›, das Geben und Empfangen, das Sich-Lassen und das Sich-Wiederfinden in neuer Kraft und Gestalt.

Die einzelnen Phasen des Atems symbolisieren den Verwandlungsprozeß des Menschen, der ihn zum Innewerden seines Wesens führt. Die Bewegung des Atems schwingt zwischen den beiden Polen alles Lebendigen, zwischen Yang und Yin, den beiden taoistischen Urprinzipien,

> «in deren Zeichen alles Lebens sich im Aufgehen und Eingehen seiner lebendigen Formung darleibt, sich ausleibt und wieder einleibt. Leben bringt die Fülle der Formen hervor und treibt eine jede hinein in die Besonderheit und Vollendung ihrer Form. Jeder Bewegung in die Form (Yang) entspricht aber eine gegenläufige (Yin) zurück in das aller Besonderheit widersprechende und jede Form wieder heimnehmende All-Eine.»[157]

Geistig-geistliche Übung, die auf lebendige Verwandlung des Menschen abzielt, ist nach Dürckheim ohne die Einbeziehung und Wahrnehmung des Atems nicht möglich. Personale Leibkunde steht am Beginn eines initiatischen Lebens.

KAPITEL VII

Anthropologie als Wegkunde

Dürckheim bedeutendes Werk ‹Meditieren – wozu und wie› (1976) trägt den bezeichnenden Untertitel ‹Wende zum Initiatischen›; darin definiert er *initiatisch* als

> «das Tor zum Geheimen öffnen. Das Geheime, das sind wir selbst im Wesen . . . Das Wesen, mit dem eins zu werden der Sinn des initiatischen Übens und Lebens ist, ist nicht etwas, das man finden könnte wie ein Ding. Es ist wie alle Transzendenz jenseits des Faßbaren.»[158]

Das Geheime ist das überweltliche ‹Große Leben›, dem der Mensch in der ‹Einswerdung mit dem Wesen› begegnet; es ist kein rational verfügbares Etwas, sondern eine verwandelnde Kraft, die sich im Menschen in individueller Gestalt auszeugen will auf dem ‹Großen Wege›.

1. Zwischen Welt-Ich und Wesen

Der initiatische Weg zur inneren Reifung ist ein Stufenweg.

Die *erste Stufe* steht im Spannungsfeld zwischen bedingtem, vorinitiatischen Welt-Ich und unbedingtem, initiatischem Wesen.

Die erste Entwicklungsstufe vollzieht sich wiederum in *fünf Schritten.* Der *erste Schritt* ist getan, wenn der Mensch sein um die Erfüllung primärer Triebe (Sicherheit, Macht, Besitz) kreisendes Ego überwindet und sich dem Dienst an einer Sache oder einem Menschen zuwendet. Im *zweiten Schritt* verlieren die normsetzenden äußeren Autoritäten (Eltern, Gesellschaft) immer mehr an Gültigkeit, das Bestimmtsein durch die innere *Wesensautorität* meldet sich im

«Verlangen nach geistiger Führung und Exerzitien, deren gemeinsamer Sinn eine Einswerdung mit dem Wesen ist. Die wahre Wurzelkraft alles, auch des menschlichen Lebens taucht als immanente Transzendenz auf.»[159]

Auf die Frage nach Gott angewandt, bedeutet diese Wendung zum Initiatischen auch ein Bekenntnis zu einer initiatischen Religiosität: Anstelle des

«Gehorsams gegenüber dem sich in Gesetzen und Geboten äußernden fernen Gott tritt der Gehorsam gegenüber dem innen erfahrenden Gott, der ihn mit diesem Innewerden zur Mündigkeit aufruft . . . Das ist die Verwandlung vom Knecht eines fernen Herrn zum Sohn des Vaters . . . die Christus vollzieht, wo er den Menschen zu der in seinem Wesen lebendigen Quelle des göttlichen Geistes erweckt.»[160]

Diese in der Tiefendimension des Menschen sich bekundende Religiosität wird im *dritten Schritt* als ‹initiatischer Glaube› noch stärker akzentuiert; er ist gekennzeichnet durch eine unerschütterliche, zweifelsfreie Gewißheit. Der vorinitiatische ‹religiöse Glaube› ist ein ‹Glaube *an* etwas›, der initiatische ist ein ‹Glaube *aus* etwas›.

«Er ist gegründet auf einem von Erfahrung gesättigten *Wissen* um die Wirklichkeit des überweltlichen, göttlichen Lebens. Die Gnade, in der das Göttliche sich mitteilt, erscheint für ihn nicht im Mirakel, das den Menschen unerwartet trifft, sondern als größte Gnade empfindet er das ihm eingeborene Wesen, in dem das göttliche Sein in individueller Weise in ihm am Werk ist.»[161]

Der *vierte Schritt*, als Brücke zwischen vorinitiatischem und initiatischem Bewußtsein, besteht in der Aktivierung des ‹vorrationalen Lebensbewußtseins›. Auch der in seiner rationalen Weltsicht gefangene Mensch der Neuzeit trägt noch etwas von seinem vormaligen prae-mentalen-mythischen Bewußtsein in sich; wenn es auch nur mehr relikthaft im Lebensgefühl des modernen Menschen vorhanden ist, entscheidet es über die Frage nach der ‹initiatischen Begabung›. Der *fünfte Entwicklungsschrit* bezieht sich auf diese Begabung des Einzelnen; sie kann mühsam erworben oder angeboren sein. «Wo sie angeboren ist, hat der Mensch von vornherein eine freilich noch unterbewußte Fühlung mit dem Wesen.»[162] Die zum initiatischen Weg Berufenen stellen eine Minderheit dar im Vergleich zu denen, die durch ‹schicksalhafte Einbrüche› und ‹unermüdliche Arbeit› zu diesem Weg gelangen.

2. *Widerstand und Leiden auf dem Weg zum Wesen*

Auf dem initiatischen Stufenweg der Reifung geht der Einswerdung mit dem Wesen das Standhalten und Sich-Bewähren im Leiden voraus, ebenso die Auseinandersetzung des Einzelnen mit den negativen Strebungen und irrationalen Kräften des Unbewußten. Die ‹Bereinigung des Grundes› (Maria Hippius) ist die auf dem initiatischen Weg notwendige tiefenpsychologische Arbeit im Sinne C. G. Jungs, die auf die Integrierung der Schattenkräfte in das Selbst des Menschen abzielt.

a. Das Problem des Schattens. Die Selbstwerdung des Menschen wird nach Dürckheim im wesentlichen dadurch verhindert, daß die unbewußten Seiten seines Wesens nicht zugelassen werden (dürfen) und repressiven moralischen und gesellschaftlichen Normen zum Opfer fallen. Ein Teil der zur Verwirklichung drängenden elementaren Triebe und Impulse werden ins Unbewußte abgedrängt, wo sie als nicht integrierte, vom Bewußtsein abgespaltene Schattenkräfte ihr Unwesen treiben.

> «Diese Verhinderungen ganzheitlicher Selbstverwirklichung des Menschen sind die Ursache dafür, daß heute Millionen von Menschen hinter einer der Welt zugewandten, mehr oder weniger heiter glänzenden Fassade krank sind. Sie leiden das Leiden des Menschen, der verhindert ist, er selbst zu werden, denn wesentliche Seiten seiner Ganzheit dürfen nicht in Erscheinung treten. So werden sie zu dem die lichte Fassade Lüge strafenden Schatten.»[163]

Das Problem des Schattens macht sich in drei Bereichen bemerkbar: in der Unterdrückung des Weiblichen, der schöpferischen Individualität und des Wesens.

Mit ‹Unterdrückung weiblicher Potentiale› meint Dürckheim nicht Fragen der Emanzipation, sondern sein Protest richtet sich gegen die Verdrängung der ‹erlösenden Kraft des Weiblichen› im Menschen überhaupt – in Mann *und* Frau. In der Sprache C. G. Jungs ausgedrückt: Nicht nur die *Anima* des Mannes ist unterentwickelt, sondern auch die *Anima* in der Psyche der Frau ist zu einem Schattendasein verurteilt.

Die westliche Kultur ist eine vom männlichen Verstand beherrschte, die unter diesem Übergewicht des Intellekts leidet und

in der Hinwendung zu einer weiblichen, die Bedürfnisse der Seele berücksichtigenden Religiosität diesen Mangel auszugleichen sucht. Außerdem sieht Dürckheim in der modernen westlichen Zivilisation die schöpferische Freiheit des Individuums durch übermächtige Organisationen und zunehmende Vermassung bedroht. Es ist aufschlußreich, wie Dürckheim in diesem Zusammenhang die Begriffe ‹schöpferisch› und ‹Freiheit› versteht.

> «Alle Schöpfung steigt aus dem Nichts. Erfindung setzt viel Gewußtes und Gekonntes voraus, der schöpferische Akt dagegen die Freiheit von allem Gewußten, die Leere! Der initiatische Weg führt durch die Nacht, in der die Lichter des Tages erlöscht sind und die Sterne heraufziehen. Erst wo die Bilder verschwinden und die Leere sich einstellt, beginnt das Weiselose zu sprechen ... Der Sinn des initiatischen Weges erfüllt sich im Einswerden mit dem all-einen Sein.»[164]

Der Gedankengang ist nach Gehalt und sprachlicher Gestalt «östlich»: Die Begriffe ‹Leere›, ‹Nichts›, verstanden als Frei-sein von allen Bestimmungen, verweisen auf taoistisches Denken ebenso wie auf die mahayana-buddhistische Lehre des Philosophen Nagarjuna (2. Jh. n. Chr.)[165], der die Leere (śūnyatā), die gleichzeitig mit allen Erscheinungen der Welt identisch ist, als die wahre Natur der Wirklichkeit aufgefaßt hat. Die Leere ist das unbestimmbar Absolute, der objektivierenden Vernunft nicht zugänglich, sondern nur der mit ihr einswerdenden Weisheit (prajña); sie ist der weiselose, transzendente Grund, in dem der Mensch Erlösung und Befreiung, und somit wahre Freiheit findet.

Als dritte Schattenkraft nennt Dürckheim die Unterdrückung des Wesens.

> «Der Kernschatten des Menschen ist sein nicht zur Manifestation zugelassenes Wesen.»[166]

Das Wesen kann erst zur Erscheinung kommen, wenn der Mensch die Auseinandersetzung mit den archetypischen Gestalten des Unbewußten, den positiven und den dunklen, negativen Gegenkräften, geleistet und in sein Selbst integriert hat. Der Mensch ist zu seinem wahren Wesen erwacht

> «im Innewerden des inneren Christus ... Die Befreiung des Menschen in seinem Wesen ist die Erfahrung des immanenten Christus. Urbild und Vorbild dieses Ereignisses ist die Christus-Erfahrung des Paulus: *Nicht ich lebe, sondern Christus in mir*».[167]

b. Die Rolle des Leidens. Der initiatische Weg ist auch der Weg des rechten Umgangs mit dem Leiden, sei es in Form von Krankheit oder der

> «drei Grundnöte des Lebens: Angst vor der Vernichtung, der Verzweiflung am Absurden und der Trostlosigkeit des Einsamen!»[168]

Dem Menschen wird Leiden dann zum Medium des inneren Reifens, wenn er sich in das Leiden schickt, das Unannehmbare annimmt. Der Mensch leidet am stärksten unter seiner ‹Getrenntheit vom Wesen›. Weltliches Leiden erfordert ein Annehmen und Durchhalten des Leidens, Leiden am verhinderten Wesen ist Anstoß zur grundlegenden Verwandlung des Menschen, zur Erkenntnis, daß «die existentielle Not zum Tor in ein neues Leben geworden ist.»[169]

Auch bei Dürckheim sind es die *Grenzsituationen*, in denen der «im Leiden auf sich selbst zurückgeworfene Mensch unerwartet mit der Wurzel seiner Existenz ... in Berührung kommen»[170] kann – mit Jaspers: von der *möglichen* zur *wirklichen Existenz* gelangt.

3. Initiatische Seinserfahrung und die Frage nach dem Du

Am Ende des initiatischen Weges stellen sich Fragen: Wohin führt dieses Tor zum Geheimen? Was ist das für ein Sein, dem der Mensch in seiner wesenhaften Tiefe begegnet? Ist es ein Du, eine Person? Gibt es überhaupt ein Ankommen, ein Ziel des Weges? Dürckheim spricht vom Transzendenten meist in nicht-personhafter Weise (z. B. das ‹göttliche Sein›, das ‹überweltliche Leben›, das ‹Unbedingte›). Er stellt nach eigenem Bekunden die Frage nach der Personalität der Seinserfahrung insbesondere der Christen wegen, die von ihrer Tradition her von Gott als einem «konkret vorgestellten Du» ausgehen. Die Kategorie des Du unterscheidet Dürckheim jedoch, je nachdem ob

> «in der Seinserfahrung 1. ein Du erlebt wird, und 2. ob uns in diesem Du eine Person begegnet.»[171]

Für Dürckheim ist das Du eine prinzipielle Form des Gegenüber, eine Erlebens- und Begegnungskategorie. Alles was den Men-

schen anspricht: bedroht, anzieht, anmutet hat den Charakter des Du und wird im *Spürbewußtsein* als Gestimmtheit wahrgenommen. Je tiefer und fordernder der Charakter des Gegenüber (z. B. ein Raum, ein Geruch, eine Landschaft) erfahren wird, desto näher ist der Mensch dem Sein.

> «Aus dem Du aller Begegnung spricht – uns in der Tiefe bestätigend, fordernd, beglückend – das Sein.»

Daneben gibt es noch die personale Du-Begegnung im eigentlichen Sinne: «es ist das Du mit einer Person, das Zwiesprache ermöglicht.»[172]

Der Begriff der Person wird von Dürckheim – in einem etymologisch falschen Sinne – als die *durch-tönende* (lat. per-sonare) immanente Anwesenheit des Göttlichen im Menschen aufgefaßt, woraus für seine Vorstellung von der Personhaftigkeit Gottes wie des Menschen folgt:

> «Je mehr er (der initiatisch Erwachte) in der Durchlässigkeit für das Wesen zur *Person*, d. h. zu einer das Welt-Ich übersteigenden, gleichsam überpersönlichen Person wird, um so mehr hat auch das ihn immanent ansprechende göttliche *Wesen* den Charakter eines alle Begrenztheit überschreitenden, überpersönlich-personalen Du's.»[173]

Dürckheims Position läßt sich von christlicher Seite kritisch mit Pater Wulf (SJ) so bestimmen: «Die Frage nach dem personalen Charakter des Göttlichen bleibt in der Schwebe.»[174]

Es ist nicht zu bestreiten, daß Dürckheims Begriffen vom ‹Sein› bzw. der ‹Seinserfahrung› ausdrücklich personale Züge fehlen, die für ein christliches Gottesbild unabdingbar sind. Aber diese Feststellung bezieht sich nur auf den phänomenologischen Befund. Die eigentlich entscheidendere theologisch-ontologische Frage würde lauten: Ist Dürckheims Seinserfahrung, gemessen an der christlich personalen Gotteserfahrung, keine Erfahrung des Absoluten? Wenn nicht, würde man sich weiter fragen müssen, ob man mit dieser Beurteilung der Seinserfahrung Dürckheims (und der Satori-Erfahrung des Zen überhaupt) gerecht wird, wenn man das christliche Gottesbild zum Maß aller religiösen Erfahrung macht. Oder gibt es verschiedene Weisen des Abso luten? Ein persönliches und ein unpersönliches? Ein logischer Widerspruch in sich selbst! Also müßte es sich in der Transzendenzerfahrung Dürckheims um die letzte absolute Wirklichkeit handeln, die wir

christlich Gott nennen. Und schließlich: Wenn es eine von Gott verschiedene Wirklichkeit wäre – was wäre es dann?

Diese Fragen zeigen an, daß es auf der Ebene der begrifflichen Interpretation keine letztgültigen Antworten auf das Problem der Personalität der Transzendenzerfahrung gibt, gleichwohl muß die Problematik im Zusammenhang mit Dürckheims Verhältnis zum Christentum noch einmal diskutiert werden.

Eine eindeutige Antwort kann dagegen auf die Frage gegeben werden: Hat sich der initiatische Weg «im Dialog mit dem göttlichen Du» vollendet?

> «Initiatische Übung und initiatisches Leben zielen auf eine nie endende Bewegung, in der Schritt um Schritt das Wesen offenbar wird. Es gibt kein Ankommen.»[175]

KAPITEL VIII

Anthropologie als Wesenskunde

Dürckheim spricht einmal von der Notwendigkeit, die traditionelle Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften ergänzend zu überformen durch eine *Menschenwissenschaft*, die eine neue Weise von Erkenntnis voraussetzt.

> «In der kommenden Wissenschaft vom Menschen wird die Tiefe möglicher Erkenntnis abhängen von der Reife des Erkennenden – was bedeutet: daß mit der Tiefe der Erkenntnis die Zahl derer, die überhaupt noch verstehen, worum es geht, immer kleiner wird. Worte, Bilder, Begriffe in dieser Wissenschaft sind Chiffren und Signaturen.»[176]

Der *esoterische* Charakter der Menschenwissenschaft, die nur mehr einer auserwählten Schar von Berufenen zugänglich ist, gilt insbesondere für die anthropologische Wesenskunde, in der der Einbruch der überweltlichen Wirklichkeit in das *gegenständliche* Bewußtsein am radikalsten vollzogen wird.

Der Begriff ‹Wesen› ist für Dürckheim – wie schon erläutert – nichts Metaphysisches, Übernatürliches, sondern bezeichnet

> «den Inhalt einer besonderen *Erfahrung*, und zwar der tiefsten Erfahrung, deren der Mensch fähig ist: der Erfahrung des in ihm und allen Dingen anwesenden, überweltlichen göttlichen Seins.»[177]

Dürckheim unterscheidet zwei Arten der Wesenserfahrung, die *Seinsfühlung* und die *Seinserfahrung*.

1. Seinsfühlung

Unter *Seinsfühlung* versteht Dürckheim eine Erfahrung, in der der Mensch von der überweltlichen Wirklichkeit des Seins berührt wird. Schon in frühester Jugend übte sich Dürckheim in der «Erziehung zur Wesensfühlung»; vornehmlich wurden ihm die Sinneswahrnehmungen zum Medium für das «Innewerden des in allen Erscheinungen verborgenen *Wesens*.» Der Mensch wird sich seines Wesens überall da inne, wo ihn ein *Du* begegnet, das ihn anspricht, ein *Gesicht*, einen *physiognomischen Charakter* hat. Dürckheimn prägte für das zuständliche Erleben von du-haften *Begegnungswirklichkeiten* den Begriff der ‹Anmutungsqualität›. Um ein solches Berührtwerden, Angemutetwerden von Gegenständen, sinnlichen Eindrücken oder Erlebnissen geht es in der Seinsfühlung.

> «Mit einem Mal ist das Ganze unseres Erlebens durchwirkt von einer besonderen Qualität. Man ist wie verzaubert, wie entrückt und doch zugleich in etwas Urvertrautes gestellt, ganz bei sich selbst. Man kann nicht sagen, was es ist. Könnte man es sagen, wäre es nicht *das*.»[178]

Solche Erfahrungen sind meist kurz, sie können nicht begriffen, sondern nur als ‹Wahrheit im Unfaßbaren› erahnt werden und können uns das Auge öffnen für eine neue Dimension unseres Daseins.

2. Seinserfahrung

Die Sprache des Seins vernimmt der Mensch aber erst im Anruf einer Erfahrung, die ihn von Grund auf erschüttert und verwandelt.

Es ist die – schon erwähnte – ‹Große Erfahrung›, die den 24-jährigen jungen Mann beim Hören von Versen aus Laotses Tao-te-king blitzartig überfiel und die Grundlage und Legitimation für seine metaphysische Erfahrungsanthropologie wurde. Dürckheim betont, wie unendlich selten eine große Seinserfahrung ist, und die ‹Sternstunde› seines Lebens hat man sich eher wieder als momentane Begebenheit vorzustellen, von der jedoch eine impulsierende Kraft für sein gesamtes Leben und Werk ausging.

«Ich hatte das erlebt, wovon alle Zeiten künden: von Menschen, die irgendwann einmal eine Erfahrung hatten, die wie ein Blitz einschlug und sie ein für allemal dem Stromkreis des eigentlichen Lebens anschloß, besser gesagt: ihn bewußt machte, nicht nur als Quelle eines großen Glücks, sondern auch des Leidens, das der Mensch empfindet, wenn der Stromkreis dann immer wieder unterbrochen wird. Aber zugleich enthält diese Erfahrung den unbedingten Auftrag zum inneren Weg.»[179]

Dürckheim spricht an anderer Stelle davon, er habe in seinem Laotse-Erlebnis *ES* erfahren; diese Redeweise einer ‹zutreffenden Uneigentlichkeit› (R. Guardini) wirft die Frage auf, ob hinter den sprachlichen Metaphern (z. B. ‹Stromkreis des eigentlichen Lebens›) noch eine Wirklichkeit ausgemacht werden kann, die intersubjektiv vermittelbar ist. Es sollen deshalb im folgenden einige prinzipielle Überlegungen angestellt werden, inwiefern das eigentlich Unsagbare mit dem Instrument der Sprache sagbar gemacht werden kann.

KAPITEL IX

Sprachliche Reflexion und mystisches Erlebnis

«Durch nichts kann die Wahrheit besser ergründet werden als durch Fragen und Antworten.» So der Kirchenvater Augustinus in seinen Selbstgesprächen. Das Wort wird hier als Mittel der Erkenntnis des eigenen Selbst verwendet. Es ist jedoch auch der Zugang zum anderen Menschen schlechthin. Martin Buber nennt den Menschen ein ‹dialogisches Wesen›, das erst am Anderen, am Du zu seiner Personhaftigkeit gelangt. Darüber hinaus ist in der Religions- und Geistesgeschichte das Wort, losgelöst vom Menschen, als selbständige, metaphysische Wirklichkeit angesehen worden. Hingewiesen sei nur auf die Geschichte des Logos-Begriffs in der griechischen Philosophie, der schließlich im Johannes-Prolog des Neuen Testaments zum weltschöpferischen Prinzip und zum Fundament der christlichen Philosophie erhoben wird.[180]

Von der Kraft der Wörter kündet nicht nur die Sprache der Religion, sondern auch der Dichtung. Albrecht Goes' Hymnus auf die Unvergleichlichkeit des Wortet lautet so: «Ich liebe das Bild, ich liebe das Schweigen, ich vertraue der Gebärde, und über alles liebe ich die Musik, aber *credo verbum* (ich glaube [an] das Wort) bleibt an seinem ersten Platz . . . Das Schweigen umgibt, die Musik strömt, die Gebärde grüßt, aber das Wort erreicht.»[181]

Dieses Credo anerkennt, daß das wahre Wort die Hinwendung zum Du in sich trägt, und somit eine Erfahrenstiefe, die den rational-begrifflichen Wortinhalt übersteigt. Worte sind eben mehr als willkürliche Zeichen, die einen festgelegten Sinn bezeichnen, sondern wahre, verdichtete Worte haben eine tiefere, symbolische Bedeutung, die auf eine verborgene ‹Tiefendimension der

Wirklichkeit› (Tillich) verweist. Sprache kann einen Zugang zu unserer inneren Wirklichkeit, zu den Schichten unserer Seele eröffnen, obwohl dieser idealistischen Auffassung von Sprache das Verständnis des Positivismus gegenübersteht: Sprache habe nur begrenzte Möglichkeiten, die Wirklichkeit zu erfassen, sie könne nur Aussagen über das machen, was faktisch und logisch möglich ist. Ludwig Wittgensteins Hauptwerk, der ‹Tractatus logico-philosophicus› endet in der Spekulation über das *Mystische,* das sich als ‹Unaussprechliches zeigt›, und schließt im erhabenen Verstummen mit dem apodiktischen Satz: «Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.»[182] Ebensowenig wie dies des Philosophen letztes Wort zur Mystik war, wollen wir einige weitere Überlegungen über dieses Thema anstellen.

1. Anmerkungen zum Begriff Mystik

Das Wort ‹Mystik› leitet sich direkt vom griechischen Adjektiv ‹mystikos› ab, das geheimnisvoll bedeutet; es geht zurück auf die Mysterien, die zahlreichen geheimen Kulte und Lehren der Antike, wie z. B. die eleusinischen Mysterien oder die Mysterien zu Ehren des Gottes Dionysos. Das zugrundeliegende Verb ist ‹myein›, das wörtlich (die Augen, Ohren oder Lippen) verschließen, verstummen heißt. Mysterien und Schweigen bedingen sich gegenseitig, das göttliche Geheimnis verbirgt sich im religiösen Schweigen; es kann sich aber auch in der inneren Erfahrung und Erkenntnis Gottes, im mystischen Erlebnis entbergen. Bildlich gesprochen: Im mystischen Schweigen zieht der Mensch seine Antennen zur Wahrnehmung der Außenwelt ein, seine Sinne, Affekte und sein Denken kommen zur Ruhe, er konzentriert sich auf das, was sich in seinem seelischen Innenraum kundgibt – kundgeben will. Der orthodoxe Theologe Demosthenes Savramis formuliert es anschaulich so: «Das Schweigen ist das Atmen unserer geistlichen Existenz.»[183] Eine Definition des Begriffs Mystik ist kaum möglich. Er umfaßt aus den unterschiedlichsten Kulturkreisen «die vielfältigsten Erfahrungen, Praktiken und Lehren . . ., die kaum auf einen Nenner zu bringen sind.»[184]

Wenn sich auch der Neopositivist Wittgenstein über das Mystische nicht sehr ausführlich und deutlich äußerte, so hat er doch zwei Kennzeichen klar benannt: Das Mystische hat es mit dem Gefühl zu tun und der Vorstellung von der Welt als Ganzem. «Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.»[185]

Insofern wäre Wittgenstein ein Mystiker zu nennen, weil er es ablehnte, über etwas Aussagen zu machen, worüber nichts ausgesagt werden kann; die Grenze der Sprache ist für ihn die Grenze des Sagens und Denkens. Das Mystische ist aber ein Gefühl, basiert auf dem Erleben der Welt als Totalität.

Wittgensteins Rede vom Mystischen beruht sicher nicht auf eigenen religiösen Erfahrungen, aber sie weist hin auf etwas, was für Mystik in Ost und West schlechthin charakteristisch ist: Es gibt etwas Unaussprechliches, das sich zwar *an* der Sprache zeigt, aber nicht *durch* Sprache ausgedrückt werden kann; das Unsagbare ist das Transzendentale, es verweist auf die Sehnsucht des Menschen nach dem Absoluten, nach der Geborgenheit im ‹Einen›. Es kann deshalb zu Recht gesagt werden, daß jede Art von Mystik «etwas mit Einung, Vereinigung, Einswerdung zwischen dem menschlichen Selbst und dem Ursprung, Wesen oder Prinzip des Seins, mit dem ‹Absoluten› oder der ‹Tiefe der Wirklichkeit› zu tun habe.»[186]

Der katholische Theologe H. U. von Balthasar geht auch von einem ‹allgemeinen religionsgeschichtlichen Phänomen› der Mystik aus, das er so definiert: «Mystisch ist – nach einer häufig, auch im christlichen Bereich, verwendeten Definition – eine cognitio Dei (bzw. Divini) experimentalis, ein nicht nur notionelles, sondern existentielles Erfahren des Göttlichen.»[187]

Seine Haltung gegenüber einer ‹natürlichen›, außerchristlichen Mystik ist erstaunlich offen; er betrachtet jedes religiöse Streben als Suche nach Gott, ausgehend von folgendem Gnadenverständnis: «Das grundsätzliche Offenstehen der göttlichen Gnade für alle – wodurch der sichtbare Bereich der kirchlichen transzendiert wird – läßt aber keine Urteile mehr darüber zu, wo innerhalb einer Bewegung *natürlicher Mystik*, etwa eines Hindu oder Sufi, die Sphäre des lebendigen Gottes erfahrungshaft berührt wird oder nicht. Man kann zwar, mit Jacques Maritain, der Meinung sein, in *transzendentaler Meditation* könne der Mensch dazu

gelangen, seine eigene Seelensubstanz zu gewahren; aber niemand kann es dem lebendigen Gott verwehren, sich dem Menschen, falls es ihm so gefällt, in dieser Schau kundzutun. Derartiges muß doch wohl Carl Albrecht widerfahren sein, der aufgrund solcher Erfahrungen den Weg zur katholischen Kirche fand.»[188]

2. Psychologie des mystischen Bewußtseins nach Carl Albrecht

Der von v. Balthasar erwähnte Bremer Arzt und Psychotherapeut Carl Albrecht (1902–1965) hat in seiner theoretischen und praktischen Arbeit einen medizinisch, psychologisch und philosophisch gleichermaßen bedeutsamen Beitrag zur Erforschung der Mystik geleistet. Neben der Analyse der Berichte großer Mystiker stützen sich seine Ergebnisse auf religiöse Eigenerfahrungen und die therapeutische Arbeit mit seinen Patienten. Er ließ seine Patienten in einem durch Autogenes Training erzeugten Zustand des reduzierten Wachbewußtseins ihre Erlebnisse in Worte fassen; in dieser Verfassung des ‹Inneseins› ist das Normalbewußtsein nicht völlig ausgeschaltet, sondern nur anders strukturiert, ‹vereinheitlicht›: die interpretierende Reflexion ist zurückgedrängt und die Empfänglichkeit für passive Erlebnisweisen ist größer. Albrecht unterscheidet zwischen ‹Versenkung› und ‹Versunkenheit›. Jene ist der Weg in den eigentlichen mystischen Endzustand der Versunkenheit. Der Prozeß der Versenkung ist durch drei Merkmale gekennzeichnet: «eine Herauslösung aus der Umwelt, eine Entleerung des Bewußtseinsraumes und eine Vereinheitlichung des Bewußtseins.»[189]

Im Verlaufe des Versenkungsweges nehmen Triebdynamik und Denkprozesse immer mehr ab, die Aktivität des steuernden Ichs wird reduziert zugunsten rezeptiv-passiver Erlebnisformen. Das Ich scheint aufgelöst zu sein, in Wirklichkeit ist es nur frei geworden von einem bestimmenden Gegenüber, der Subjekt-Objekt-Spaltung enthoben, von ‹Innewerdung und Zuschauen› erfüllt. Das Versunkenheitsbewußtsein ist schließlich «ein voll integrierter ... überklarer und entleerter Bewußtseinszustand, dessen Erlebnisstrom verlangsamt ist, dessen Grundstimmung die

Ruhe ist und dem als einzige Funktion eines nur passiv erlebenden Ich die Innenschau zugeordnet ist.»[190]

Nach Albrecht weist Mystik drei Kriterien auf: 1. das Versunkenheitsbewußtsein, 2. das Ankommende und 3. das Umfassende; letzteres ist eine Erlebnisqualität des Ankommenden: «Ein Ankommendes wird ein Umfassendes genannt, wenn es von dem Versunkenen so erlebt wird, als ob es ein aus einer fremden Sphäre herkommendes, schlechthin letztes unerkanntes Sein sei, auf dessen ganzheitliche Einheit alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erlebnisgehalte in unverkennbarer Weise Bezug haben.»[191]

Mystik ist letztlich «das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein.»[192] Das Umfassende – vgl. Jaspers' *Umgreifendes* – kann in personaler oder apersonaler Weise erlebt werden, beide Erfahrungen können klar unterschieden werden: «Das Ankommen eines personalen Umfassenden ist eine Begegnung mit einem Du, das nicht nur eine sich auswirkende, sondern eine von sich aus handelnde Wesenheit ist, die als Person mit dem versunkenen Ich umgeht. Das Ich wird nicht nur betroffen, sondern es wird angeredet, aufgerufen, mit Verantwortung belastet, bewertet, geliebt ... Der personale Bezug haftet diesen Erlebnisgehalten unlösbar und mit Evidenz an.»[193]

In der christlichen Mystik herrscht die personale Weise vor, die ‹Selbstkunde Gottes als Offenbarung›, in den nicht-christlichen bzw. nicht-monotheistischen Religionen sind mystische Erlebnisse meist apersonaler Natur.

In seinem Buch ‹Das mystische Erkennen› beschäftigt sich Albrecht mit den verschiedenen Erscheinungsformen der Mystik und versucht, echte Mystik von Pseudomystik zu unterscheiden. Dabei zählt Albrecht die mystische Zen-Erfahrung, das Satori, zu den «Phänomenen echter, reiner, unmittelbarer, erfahrungsmächtiger Erfassung des Umfassenden.»[194]

Die Erlebnisqualität des Umfassenden in der Zen-Erleuchtung ist apersonal, steht also auch nach Albrecht in einem Gegensatz zur christlich personalen Wesensstruktur des Absoluten. Diese Differenz ist ein zentraler Kontroverspunkt im Dialog zwischen Christentum und Buddhismus (vgl. S. 101ff). Allerdings ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis Albrechts aufschlußreich, daß das in der mystischen Erfahrung begegnende Absolute sowohl personale

als auch apersonale Züge trägt und nur als einheitliches Gefüge beider Momente richtig gedeutet wird. «Das mystische Werkgefüge ist ein Gesamt, dessen sinnvolle Einheit unverkennbar ist. Das Ineinander von nur personal zu verstehenden Momenten mit den auch apersonal zu deutenden ist nicht summenhaft zusammengebracht. Die Einheit ist widerspruchsfrei, ihre Glieder sind lükkenlos aufeinander bezogen und tragen sich gegenseitig. Diese Sinnhaftigkeit erschüttert den Erfahrenden. Aus ihr fließt ein evidentes Wissen um die Echtheit. Jede Unterteilung des einheitlichen Werkgefüges erscheint als willkürlicher Akt.»[195]

Das mystische Erlebnis ist nach Albrecht eine ‹Phänomenletztheit›, die sich rational auf keine andere reduzieren läßt, die «der zurückführenden, auflösenden und ableitenden Tendenz des Denkens bisher widerstanden»[196] hat. Gleichwohl geht es Albrecht darum, den Begriff Mystik philosophisch zu klären, um die «Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation» (so der Untertitel des Buchs *Das mystische Erkennen*). Dieser Versucht ist naheliegend, wenn man Philosophie im ursprünglichen Sinne als Liebe zur Weisheit versteht, die auf eine umfassende Erkenntnis des Seienden zielt. Mystik wäre demnach eine der Philosophie vergleichbare Weise des Denkens, die jedoch stärker darauf gerichtet ist, das Ganze des Seins zu *erfahren* und zu erleben – Mystik als «sinnliche Seite der Religion und Philosophie».[197] In diesem Sinne hat Albrecht das Gespräch mit der Ontologie Heideggers gesucht und seine Erkenntnisse thesenartig zusammengefaßt; im Lichte Heideggerscher Philosophie gelangt Albrecht zu einer letzten Qualifizierung des mystischen Phänomens: der *Ruhe*, verstanden «als Strukturmoment einer Offenheit des Daseins . . . *Ruhe ist ein Sich-befinden im Offensein.* Das Offensein des In-sich-Seins ist die Bedingung der Möglichkeit der Empfänglichkeit.»[198]

Auch dieser Versuch macht einmal mehr deutlich, wie schwierig es auch von philosophischer Seite her ist, den Begriff Mystik bzw. die mystische Erfahrung sprachlich zu erfassen.

Es sei nochmals an Wittgensteins Feststellung erinnert, daß das Mystische etwas sei, das sich zeige und deshalb nicht durch Sprache ausgedrückt werden könne, weil es sich an der Sprache zeige. Auch wenn Albrecht bemüht ist, mit Mitteln der Sprache eine ‹höhere› Erfahrung auszudrücken, bestätigt dieser angestrengte Versuch eher die Richtigkeit von Wittgensteins Behauptung, daß Aussagen nur das Unsagbare umso deutlicher sichtbar machen. Mit U. v. Balthasar kann man also die grundsätzliche Frage stellen: «Gibt es für mystische Erfahrung überhaupt ein angemessenes Ausdruckssystem, oder bleibt ihr Gegenstand nicht wesentlich unausdrückbar?»[199]

Die Unaussprechbarkeit der mystischen Erfahrung hängt mit der Besonderheit des Erlebens selbst zusammen: dem Gefühl der Einswerdung des Menschen mit einem transzendenten Urgrund; diesem Strukturmoment der Einheit kann die Sprache nicht gerecht werden, sie ist ungeeignet, eine Aussage über das *Eine* zu machen. Denn die Sprache «wird gesprochen im Bereich der Vielheit; die Einheit von Subjekt und Prädikat im Satz ist nur Einheit *in* der Vielheit und somit durch Differenz geprägt. Ein durch Differenz oder durch Relation Bestimmtes aber ist nicht imstande, Adäquates über das in sich Differenz- und daher Relationslose auszusagen. So ist, wenn über das Eine etwas ausgesagt werden soll, die adäquate Sprechweise in der Tat eine negative Dialektik.»[200]

Die radikalste Form einer negativen Aussage über das Eine wäre: es ist Nichts, d. h. nicht Etwas. So pflegen die mystischen Religionen seit je her die Gottheit als das *Unsagbare* (ineffabile, arreton, anakkhatam) zu bezeichnen, das eben auch nicht als ein sprachliches *Etwas* erfaßt werden kann. Im ‹Cherubinischen Wandersmann› des Angelus Silesius lesen wir:

> «Gott ist so über all's, daß man nicht sprechen kann, drum betest Du ihn auch mit Schweigen besser an.»

Die Sprache der Mystiker zeigt etwas von der Besonderheit ihres Erlebens: Ihre eigene Ohnmacht und die Ohnmacht des Wortes gegenüber dem Göttlichen, das Verstummen, die Negation der Sprache, aber gleichzeitig auch ihr Ringen um den angemessenen

sprachlichen Ausdruck für ihre ‹unsägliche› religiöse Erfahrung. (Daraus läßt sich die sprachschöpferische Bedeutung der Mystik für die Entwicklung der deutschen Sprache erklären – das eindrucksvollste Beispiel: Meister Eckhart.)

Das ambivalente Verhältnis des Mystikers zur Sprache ist an den sprachlichen Mitteln selbst zu erkennen: Das Spiel mit Worten, die Vorliebe für eine gegensätzliche, paradoxe Ausdrucksweise, die Vermeidung logisch-diskursiven zugunsten intuitiven Denkens, das «ohne Erkennen erkennt» (A. Silesius), die bilder- und metaphernreiche Sprache – all das ist als Ausdruck des inneren Zwiespalts zu begreifen, einerseits auf Sprache verzichten zu wollen, aber andererseits dem inneren Drang nicht widerstehen zu können, das alle Maßen des Sprechens übersteigende Geheimnis in Worte zu fassen.

Zur Veranschaulichung ein Text Dürckheims, in dem die sprachlichen Besonderheiten mystischer Rede zum Ausdruck kommen:

> «Was hast du erlebt? – Das weiß ich nicht – ich weiß nur, daß es gewaltig war – Es zittert noch alles in mir nach . . . Ganz jenseits von schön und gut. Es war einfach *Das*! . . . Das worauf es abkommt. Gewaltig, groß – unbeschreibliche Fülle – Licht – Liebe, alles in eins! . . . Es war eine Präsenz – eine Gegenwart, ich weiß nicht, von wem oder was, eine Gegenwart, die mir geschah – . . . Ich war plötzlich ein anderer, völlig frei – ganz ich selbst und in mir und zugleich mit allem verbunden . . . Es kam über mich aus heiterem Himmel, ergriff mich, übermannte mich, leerte mich völlig aus, füllte mich, trieb mich in mich hinein, vernichtete mich und holte mich wieder heraus – über mich hinaus. – Es ist also ganz unsagbar.»[201]

Die Sprachgestalt des Textes weist die genannten Merkmale auf, sie sollen im einzelnen nicht belegt werden. Es sei jedoch auf die psychologische Phänomengestalt der Aussagen etwas näher eingegangen, an der folgende Kennzeichen auszumachen sind: Die Worte Licht, Helle, Klarheit symbolisieren den Charakter der Präsenz, der Transparenz; sodann ein Gefühl der Entgrenzung, der Raum- und Zeitlosigkeit, die Gewißheit *Es, Das* erfahren zu haben, d. h. des Grundes aller Wirklichkeit und der eigenen Existenz inne geworden zu sein, ein ‹ozeanisches Gefühl› beglückender kosmischer Verbundenheit, Ausdruck der Einmaligkeit und Unfaßbarkeit des Ereignisses.

Trotz der inneren Evidenz und Unabweisbarkeit des Geschehens bleibt die Problematik, daß die Erfahrung einer absoluten Wirklichkeit verschieden gedeutet werden kann. Die Deutung hängt ab von der kulturellen, weltanschaulichen und religiösen Tradition, in die der einzelne gestellt ist. Nach christlicher Gottesvorstellung ist Gott eine Person, die als Du (Vater) ansprechbar ist und somit menschlichem Sein ähnlich, aber auch davon unendlich verschieden ist. (Dabei sollten sich auch Christen «darüber im klaren sein, daß ihre Vorstellung von Gott, selbst wenn Gott als geistig gedacht wird, auch nur ein Bild ist.»[202])

Für die nicht-theistischen Religionen ist die letzte sich dem Menschen mitteilende Wirklichkeit überwiegend etwas Unpersönliches, Namenloses. Demnach kann die mystische Erfahrung im christlichen Sinn personal gedeutet werden: Gott und Mensch werden bei aller gnadenhaft erfahrenen Gemeinschaft (communio) als wesensmäßig eigenständig und verschieden wahrgenommen. Eine nicht-christliche Deutung betont dagegen das apersonale Element: Mensch und Gott werden als unterschiedslose Einheit (unio) erlebt. Der konkrete Mensch wird bei einer solchen Erfahrung vor allem die Züge der absoluten Wirklichkeit gewahren, von denen er bereits bestimmt und geprägt ist. Hier gilt der scholastische Grundsatz: Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. (Was immer wir aufnehmen, nehmen wir nach der Auffassungsgabe des einzelnen auf.) Die letzte Wirklichkeit muß von Menschen, die von unterschiedlichen Kulturen und Religionen geprägt wurden, zwangsläufig auch verschieden akzentuiert erfahren und gedeutet werden. Es kann – gerade von einem christlichen Menschenbild her – gar nicht anders sein, denn sonst würde man die Geschichtlichkeit des Menschen nicht ernst nehmen.

Die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten letzter Erfahrungen hängen auch damit zusammen, daß das Wort in der christlichen Religion einen anderen, ungleich höheren Stellenwert hat als in asiatischen Religionen, insbesondere im Zen-Buddhismus.

4. Zen und das Wort

Die Zurückhaltung des Zen gegenüber sprachlicher Artikulation ist bekannt. In einer berühmten Zen-Anekdote wird davor gewarnt, die Funktion des Wortes nicht zu überschätzen, nicht den Finger (die Sprache), mit dem dieser auf den Mond zeigt, für den Mond selbst (die Wirklichkeit) zu halten.

> «Ein Mittel auf dem Wege des Zen ist die Aufhebung jedes Begriffes oder Bildes, mit dem der Schüler glaubt, die Wahrheit *gefaßt* zu haben, sei es um zu verhindern, das Bild mit der Sache, ‹den Finger, der auf den Mond zeigt, mit dem Mond› zu verwechseln oder den Schüler zu hindern, sich in einem Begriff beruhigt niederzulassen.»[203]

Im Tao-te-king lesen wir:

> «Wahres Wort ist unschön
> Schönes Wort ist unwahr.»

Hinter der Wortscheu des Zen-Buddhismus steckt in erster Linie das Motiv, daß Worte mehr verbergen als sie sagen, sie bergen vielmehr die Gefahr der Unaufrichtigkeit, Unwahrhaftigkeit und Übertreibung. Der Zen-Buddhist spricht ungern Gefühle aus, weil er überzeugt ist, daß sie prinzipiell *unaussprechbar* sind, aber leicht – und leichtfertigerweise – in *schöne* Worte gefaßt werden können. Diese Ohnmacht des Wortes gilt nach zen-buddhistischer Auffassung nicht nur für den Bereich der Gefühle – auch für Wittgenstein waren Gefühle ‹mystischer› Natur –, sondern für die menschliche Erfahrung überhaupt. Schon unsere alltägliche Erfahrung kann mit Hilfe der Sprache nur unzureichend erfaßt werden, um wieviel weniger erst die Sphäre transzendenter Erfahrungen. Das Verhältnis mystischer Erfahrung und reflektierender Rede stellt sich für Eugen Herrigel im Zen-Buddhismus so dar: «Auch die kühnsten Konstruktionen können auf dem Wege des Denkens gerade das nicht ausfindig machen und postulieren, was nur auf dem Wege der originären mystischen Erfahrung geschenkt und unmittelbar verstanden wird. Erst nachträglich, erst im Anschluß an die mystische Erfahrung bestreitet der Zen-Buddhismus dem Denken nicht die Möglichkeit, sich der mystischen Gehalte zu bemächtigen. Aber mit den Aussagen, die dabei herauskommen, kann doch nur der Erfahrene etwas anfangen, und daher kann er ohne sie leben.»[204]

Auch Dürckheim teilt die Skepsis, Zen auf begrifflich-theoretischer Ebene begreifen zu können. Er versteht Zen auch in erster Linie als rechtes Tun, als Orthopraxis.

> «So ist alles Reden und Schreiben *über* Zen problematisch ... Die Lehre, die Zen uns vermittelt, ist zugänglich nur im steten Hinblick auf die Erfahrung, von der sie ausgeht und zu der Zen hinführt. Zen gehört nicht in den Bereich wesenloser Theorie oder bestreitbarer Philosopheme ... ist kein theoretischer Existentialismus, sondern eine *existentielle Praxis.*»[205]

5. Die christliche Mystik und das Wort

Es ist schon gesagt worden, daß die christliche Religion ein positives Verhältnis zum Wort hat. Auch wenn man sich der Gotteserfahrung in der christlichen Theologie auf dem Wege des Nicht-Wissens (via negationis) genähert hat, gehört es zur Wesensart christlicher Mystik, das Göttliche nicht nur negativ als das Nicht-Weltliche zu begreifen, sondern der christliche Glaube hält positiv daran fest «daß der unsägliche Gott selbst das *Wort* ist und sich von sich her ausgewortet hat.»[206] Gottes Wort ist Fleisch geworden, Gott hat sich im Wort selbst ausgelegt. «Christus als das Wort ist die Offenbarung von Gottes freiester Souveränität, das Gegenteil einer lernbaren Grammatik, nicht einzubergen in ein Hegelsches System der Logik.»[207]

Von Christus, den Johannes das Wort, den Logos nennt, geht eine Strahlkraft auf das menschliche Wort über, es gewinnt eine transzendente Dimension, die ihm im Zen-Buddhismus gerade bestritten wird. Daher weist J. Sudbrack in der Auseinandersetzung mit den Religionen des Ostens folgenden Weg: «Nicht abspringen von der Rationalität des Wortes in die Irrationalität des Schweigens oder der vermeintlichen Wirklichkeit, sondern eindringen in den personalen Sinn des Wortes, das gesprochen ist von dem, der die Mitte der Wirklichkeit ist, vom lebendigen Gott.»[208]

Das Wort hat neben seiner oberflächenhaften informativen und rationalen Bedeutung eine Tiefendimension, in der es sich als ‹Hüter des Geheimnisses› der göttlichen und menschlichen Liebe

zeigt und somit der Schlüssel zur Erfüllung menschlicher Existenz ist. «Gerade die Liebes- und die Wort-Erfahrung bringen ins Erleben, daß die Du-Begegnung die höchste Selbstwerdung ist.»[208] Dieser von Sudbrack beschworene Geist des Wortes kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß es im abendländischen Christentum eine ‹Krise der religiösen Sprache› gibt, die nach H. Waldenfels darin besteht, ‹daß das religiöse Sprechen weithin seinen mystagogischen Charakter verloren hat zugunsten einer ontologisch-dogmatisch feststellenden Aussageweise.»[209]

Waldenfels meint damit, daß der religiösen Sprache unserer Zeit die spirituelle Erfahrenstiefe fehlt, weil in ihr zu wenig innerlich erlebte Glaubenswahrheiten ihren Niederschlag finden, als vielmehr zu sprachlichen Erstarrungsprodukten gewordene reflektierte Glaubenssätze.

Resümierend ließe sich über das Verhältnis von Wort und mystischer Erfahrung in beiden Richtungen sagen: Das christliche Sprechen über letzte Erfahrungen hat darauf zu achten, daß dies nicht in einer Weise geschieht, die mit wissenschaftlichen Methoden das Mysterium des Göttlichen *ausworten* zu können glaubt. Die Position der sprachlichen Verweigerung gegenüber der Erfahrung des Göttlichen muß sich sagen lassen, daß die Sprache das Wesen des Menschen mitkonstituiert und ein Mittel der Existenzerhellung und Selbstwerdung des Menschen ist; die Reflexion als Instrument der Selbst- und Weltdeutung sollte nicht im Vorraum der letzten Dinge abgebrochen werden zugunsten einer *unsagbaren* Erfahrung, die sich nicht am Maßstab des Wortes als Gotteserfahrung hat prüfen lassen.

KAPITEL X

Dürckheim und das Christentum

Da Dürckheims Lehre von vielen (einseitig) in Zusammenhang mit Zen-Buddhismus, also mit ‹Östlichem›, gebracht wird, gerät leicht in Vergessenheit, daß sein geistiger Ausgangspunkt das Christentum ist. Es sei deshalb nochmals die schon zitierte Äußerung in Erinnerung gerufen, daß seine «Vorstellung vom Menschen aus einer freien christlichen Tradition hervorgewachsen ist»; entschieden deutlicher noch sein Bekenntnis, daß seine «weltanschauliche Grundlage nicht buddhistisch, sondern christlich ist.»[210]

Was mit einer ‹freien christlichen Tradition› gemeint sein könnte, wird erhellt aus der biblischen Grundlage seines christlichen Menschenbildes. Dürckheim beruft sich in seinem literarischen Werk wiederholt auf die Christus-Erfahrung des Mystikers Paulus: «Nicht ich lebe, sondern Christus in mir.»; gleichermaßen oft auf das Christus-Wort aus dem Johannes-Evangelium: «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben.» Worte, die auf das Werden des *inneren Christus* abzielen, auf den «Christusimpuls, der den Menschen zu sich selbst finden läßt und ihn in einen Prozeß der Wandlung und der Selbstverwirklichung hineinführt.»[211] Mit G. Wehr kann man den paulinischen und johanneischen Traditionsstrang als neutestamentliche Grundlagen eines ‹esoterischen Christentums›[212] begreifen, dem es im wesentlichen darum geht, auf den «inneren Weg zu Christus» zu kommen, auch ohne die heilsvermittelnde Instanz der Kirche. Deshalb würde es auch wenig Sinn machen, Dürckheims Anthropologie am vollen christlichen Bekenntnis messen zu wollen – wie von seinen Kritikern praktiziert – und letztendlich zu dekretieren: ‹christlich› bzw. ‹nicht-

christlich›! Man wird der christlichen Grundlage von Dürckheims Menschenbild viel eher gerecht, wenn man von seinen religiösen Grunderfahrungen ausgeht und diese aus der ihnen angemessenen Sicht eines esoterischen Christentums versteht und deutet.

In seinem Buch ‹Meditieren – wozu und wie›, in dem Dürckheim eine Summe seines Schaffens zieht, kündigt er ein ‹neues Zeitalter› an durch eine ‹Wende zum Initiatischen› und durch ein neues (initiatisches) Glaubens- und Religionsverständnis. In beschwörendem Pathos wird an die «zukunftsträchtige Generation unserer Zeit» die Frage gerichtet:

> «Wird sie den Mut haben, die Tempel einstürzen zu lassen, in denen falschen Göttern gehuldigt wurde, die verlangten, die Meisterung der Welt höher zu stellen als das Reifen der Seelen? Wird sie den Mut haben, dort, wo das göttliche WESEN aller Dinge zur inneren Erfahrung wird, ihm mehr zu vertrauen als Formen der Wahrheitsverkündigung, die sie nicht mehr versteht? Wird sie begreifen, daß es nicht nur um die Befreiung des Menschen zum Göttlichen hin, sondern um eine Befreiung des Göttlichen in den Menschen hinein geht; daß der Mensch ein Gefangener der Welt ist, weil er Gott in sich nicht freigibt?»[213]

In diesen Sätzen steckt nicht nur die Forderung nach einer neuen, die Dimension der inneren Erfahrung ernst nehmenden Religiosität, sondern auch die Kritik an den traditionellen christlichen ‹Formen der Wahrheitsverkündigung›, die weitgehend ihre Aussagekraft und Tragfähigkeit eingebüßt haben.

1. Dürckheims Kritik an Kirche und Theologie

Kritik an Formen und Inhalten des Christentums ist so alt wie das Christentum selbst. H. Waldenfels hat für unsere Zeit auf die – schon erwähnte – Krise der religiösen Sprache hingewiesen. Andere setzen die Sonde der Kritik noch tiefer an, so Dorothee Sölle: «Die Krise der Religion ist ja nicht eine spezielle des Christentums, sie betrifft alle anderen Formen der Religionen und der Religiosität genauso . . . die Religionskritik ist allgemeingültig geworden und bestimmt das Klima, in dem wir leben. Im Rahmen allgemeiner Irreligiosität stellt *Religion* eine Abweichung dar, die ängstigt.»[214]

Wir haben Angst vor Religion, weil wir Angst haben, unsere Gefühle zu zeigen, unsere inneren Erfahrungen und Bedürfnisse zu äußern: nach Sinn, nach Nähe, nach Ganzheit, nach Heil-sein, nach Gott. Religion hat es mit der Möglichkeit zu tun, solche Erfahrungen zu machen und mitzuteilen. Es ist zu wenig, wenn Religion nur *über* Religion und Theologie redet. «Die Sprache der Religion ist gesammelte Erfahrung, die lebendig nur dort wird, wo sie aus Erfahrung auf Erfahrung hin spricht.»[215]

Für den von D. Sölle beklagten Mangel an echter Religiosität gibt es viele Gründe; sie liegen u. a. in historischen Entwicklungen innerhalb der protestantischen Theologie. G. Wehr erinnert in seiner Ursachenforschung an die theologischen Programme einer ‹Entmythologisierung der Bibel› (Bultmann) und eines ‹religionslosen Christentums› (Bonhoeffer), um für die Gegenwart umso entschiedener die Forderung nach einer Neubesinnung auf die religiösen Grundlagen des Glaubens zu erheben. «Wird der Schrei nach einer zeitgemäßen religiösen Erfahrung immer noch nicht gehört, immer noch nicht von Theologie und Kirche ernst genommen? Doch nicht erst seit der durch Barth, Bultmann oder Bonhoeffer markierten Krise des kirchlichen Christentums ist diese Frage aktuell. Der Ruf nach religiöser Vertiefung und Erneuerung wurde bereits in den Jahren nach der Jahrhundertwende laut.»[216]

Auch Dürckheims Kritik am Christentum richtet sich in erster Linie gegen eine Theologie und Verkündigungspraxis, die in allzu veräußerlichter Weise von Gott redet und somit dem ‹Geheimnis religiöser Sprache› nicht gerecht wird.

> «Wo das geschieht, werden Predigt und Lehre, die in nur vordergründiger Weise von Gott reden, immer unerträglicher. Es gibt eine die Glaubensinhalte allzu menschlich darstellende Verkündigung, die es dem zu seiner Tiefe erwachenden Menschen erschwert, Erfahrungen des ihm immanenten göttlichen Seins zuzulassen und ernstzunehmen.»[217]

Dürckheim erklärt diese Krisenerscheinungen im kirchlichen Christentums damit, daß die Kirche und ihre Amtsträger es versäumt haben, das «Eigentliche im Menschen, seine Seele» ins Blickfeld zu nehmen; dies führe zu einer dogmatischen Verengung in Theorie und Praxis: Glaube werde nur mehr geglaubt,

verstandesmäßig nachvollzogen, nicht mehr erlebt und gelebt. Dürckheim will deshalb die Theologie, genauer: die Theologen zur Einsicht in eine neue Dimension ihres Wirkens motivieren durch Einübung in

> «meditative Praktiken, gipfelnd in einem meditativen Leben. Das Ziel von Meditation und meditativem Leben wäre dabei aber nicht das Eindringen in den tieferen Sinn eines Bildes oder heiligen Textes auf dem Wege der Betrachtung, sondern die Verwandlung des ganzen Menschen zur Transparenz ... für die uns und allen Dingen immanente Transparenz. ... Diese Verwandlung beträfe nicht nur sein Verhalten in der Welt, sondern sein personales Sein. Solche Verwandlung des Menschen müßte auch der Sinn einer theologischen Bildungsarbeit sein, die als Moraltheologie sich nicht in einer Askese erschöpft, die in einem ethischen Wohlverhalten gipfelt, sondern dem Sinn des *metanoite* entsprechend, die große Umkehr und Verwandlung des natürlichen Menschen zum initiatischen, aus seiner Übernatur existierenden Menschen vollzöge.»[218]

Die Kritik Dürckheims am *Christentum* ist sicher insofern berechtigt, als sie auf einen fundamentalen Mangel an *Religion,* an spiritueller Tiefenerfahrung in der christlichen Glaubenslehre und Glaubensausübung aufmerksam macht. Heute indes ist diese kritische Einschätzung nicht mehr in dem Maße zutreffend, als es doch unübersehbare Anzeichen für einen ‹Aufbruch des religiösen Geistes› gibt; sowohl am Rande der etablierten Kirchen als auch innerhalb der Kirchen, die sich zunehmend auf eigene Traditionen mystischer Frömmigkeit besinnen. Dazu J. Sudbrack: «Das heutige Aufleben von Geist-Erfahrung und Geist-Theologie ist vielleicht das zukunftsträchtigste Zeichen innerhalb der Christenheit. Denn es ist eine tragische Entwicklung, daß die Rolle des Geistes innerhalb der Gotteserfahrung immer stärker vernachlässigt und die *geistliche* Theologie des Paulus zu rationalem Denken und Analysieren wurde.»[219]

Es ist sicher ein Verdienst Dürckheims – zu dessen ‹Schülern› nicht wenige Priester und Ordensleute gehören –, durch seine Schriften und sein Wirken als Meditationslehrer und Seelenführer einen Beitrag zu dieser bewußtseinsgeschichtlichen Wende geleistet zu haben.

2. Glaube contra religiöse Erfahrung

Die ‹Wende zum Initiatischen› bedeutet auch eine Kritik am christlichen Glaubensbegriff. Dürckheim stellt dem ‹von der Kirche vertretenen Glauben›, der ‹losgelöst von der Erfahrung› zum Dogmenglaube wurde, einen *lebendigen* initiatischen Glauben gegenüber, der «in einer besonderen Erfahrung des Überweltlichen gründet». Dabei geht er von der Prämisse aus:

> «Seit jeher stehen in einem gewissen Widerspruch zueinander Glaube und Erfahrung, Theologie und Mystik, sowie *Bekenntnis* und Verwandlung.»[220]

Erfahrung ist für Dürckheim die «Grundlage jeder *lebendigen* Religiosität», sie ist gemeinsames Bindeglied zwischen den Religionen und tut allen gleichermaßen not.

Kirchlicher Glaube kommt erst durch Erfahrung zu seinem wahren Wesen, während Erfahrung etwas Letztgültiges ist, die sich durch sich selbst bezeugt und nicht mehr hinterfragbar ist.

Diese Position muß sich fragen lassen: Sind Glauben und Erfahrung wirklich in der charakteristischen Weise diametrale Gegensätze und ist Dürckheims Sicht des christlichen Glaubens haltbar?

Gehen wir von einer religionswissenschaftlichen Definition des Begriffs ‹Glaubens› aus: «*Glaube*, die Zustimmung und Anerkennung der von Gott geoffenbarten, dem menschlichen Verstande und der menschlichen Beweisführung nicht zugänglichen übernatürlichen Wahrheiten; beruht auf der Annahme und Wahrhaftigkeit Gottes. Der Glaube ist die totale Hingabe an Gott und daher ein Zentralbegriff in allen monotheistischen Religionen, namentlich im Judentum, Islam und Christentum. In diesen Religionen wird der Glaube als die menschliche Antwort auf die Selbstoffenbarung Gottes verstanden. Die christlichen Theologen unterscheiden den subjektiven Glauben (Fides qua creditur) als das Organ für die göttlichen Dinge von dem objektiven Glauben (kirchlichen Glauben, Fides quae creditur), der sich in seiner Ausschließlichkeit vom Glauben der Bekenner anderer Religionen abhebt.»[221]

Christlicher Glaube stellt eine Einheit von objektivem Glaubensgehalt dar, der von der Kirche formuliert wird, und subjekti-

vem Glaubensakt, der vom einzelnen Gläubigen vollzogen wird. Dürckheim hält dagegen – einseitig – die objektive Seite des Glaubens, den dogmatischen Lehrinhalt, für das Ganze des christlichen Glaubensbegriffs. Es gab sicher die historische Entwicklung in der katholischen Theologie, daß im Gefolge des Tridentinums das kirchliche Lehramt den Glauben zu stark als Verstandesakt definiert hat. Solche überwundenen (neuscholastischen) Positionen sind aber längst nicht mehr repräsentativ für ein neueres, vertieftes christliches Glaubensverständnis.

Darüber hinaus gehören nach christlicher Auffassung Glaube und Offenbarung als die freiwillige Selbstkundgabe Gottes an den Menschen zusammen. Letztere ist in Jesus Christus geschichtliches Ereignis der nicht mehr aufhebbaren Nähe Gottes zum Menschen geworden. Dies bedeutet konkret, «daß die Kundgabe Gottes an die Person des Menschen im christlichen Glaubensverständnis nicht eine bloße Benachrichtigung im Bereich des Intellektuellen ist, bei der Gott ein äußerliches Glaubensmotiv bliebe, sondern daß die Kundgabe alle Dimensionen des Menschen anruft und auf Gott hin verfügt . . . und bei vollem Wesensvollzug Liebe ist.»[222]

Der christliche Glaube hat also je schon eine Dimension, die das Moment der Erfahrung immer schon enthält als die Zusage Gottes an den Menschen, mit ihm umzugehen. Christlicher Glaube ist außerdem mehr als das satzhafte Fürwahrhalten dessen, was ‹Autoritäten› sagen, er ist als personaler Akt hoffendes und gehorsames Vertrauen auf Gott und somit gar nicht anders als in der Weise der Erfahrung dem Menschen gegeben.

Indes darf aber Erfahrung nicht im Sinne Dürckheims als letzte, unhinterfragbare Instanz tabuisiert werden. Nach christlichem Verständnis gehören Erfahrung und Reflexion im Horizont des Wortes Gottes zusammen, sie bilden eine Einheit und bedingen sich gegenseitig. Gegen eine Verabsolutierung der Erfahrung betont dagegen J. Sudbrack zu Recht: «Erfahrung im Augenblick – Ja! ohne sie wird der Christ verdursten. Aber Erfahrung als endgültiger Maßstab – Nein! Denn damit wäre Gottes freies Gegenüber zu etwas geworden, über das der Mensch urteile, das ihm in die Hand seiner Erfahrung gegeben sei.»[223]

3. Gotteserfahrung contra Seinserfahrung

Dürckheim artikuliert seinen Transzendenzbegriff, die *Seinserfahrung,* in vielerlei sprachlicher Gestalt: göttliches Sein, überweltliches Leben, Große Erfahrung. Alle diese Ausdrücke entziehen sich den Kategorien sprachlicher Begrifflichkeit:

> «Die initiatisch erfahrene Transzendenz liegt jenseits der fünf großen *W.* Sie west jenseits eines jeden Was, Wo, Wann, Woher, und Wohin.»[224]

Ziel der *Großen Erfahrung* ist das «Einswerden mit dem alleinen Sein», das den Verwandlungsprozeß des Menschen einleitet, in dem er «das Geheimnis des Unbedingten, das er selbst im Wesen ist», erfährt. Dürckheim spricht zwar auch von einem ‹göttlichen Du›, aber letztlich begegnet der Mensch in der Seinserfahrung nicht einem anredbaren und antwortenden Gegenüber, sondern in der Tiefe seines Wesens sich selbst.

Diese Position kann selbst der Jesuitenpater J. B. Lotz, der Dürckheim zeitlebens geistig und persönlich nahegestanden hat, nicht als genuin christlich akzeptieren und gibt mit Bezug auf Dürckheim zu bedenken: «Nun kann die Meditation, die allein das dem Menschen innewohnende Wesen zur Quelle hat, das Christliche *nicht ausschöpfen,* weil dieses aus der geschichtlichen, zumal in Christus ergangenen Offenbarung lebt. Daher ist es nicht sachgemäß, das Christliche auf das einzuschränken, was sich in der Meditation ohne weiteres zeigt; vielmehr gilt es, sie auf das zu öffnen, was sie überschreitet oder von ihr aus eigener Kraft nicht erreicht wird.»[225]

U. v. Balthasar urteilt mit deutlicher Anspielung auf Dürckheims *Seinsfühlung* noch schärfer: «Nochmals muß hier erinnert werden, daß christliche Selbstentäußerung niemals Technik auf einen *Zustand,* auch nicht auf eine *Seinsfühlung,* sondern immer nur dienende Bereitstellung für die *Weisung* des Herrn sein kann.»[226]

Grundsätzlich gefragt: Warum schöpft die Seinserfahrung das Christliche nicht aus? Dazu J. Sudbrack: «Im Christentum kreisen Mystik und religiöse Meditation stets um das Eine: Um die Begegnung mit Gott, der sich in Jesus Christus uns geoffenbart hat.»[227]

Wer oder was ist nun dieser *Gott*? H. Küng definiert: «Von

Gott spricht man in der Religionsgeschichte im allgemeinen erst, wo das Heilige als Person, wo Mächte als mit Gestalt und Wille begabte Wesen angenommen werden.»[228]

In der Geschichte des frühen Christentums stand die Frage nach der Person Gottes über Jahrhunderte im Mittelpunkt der theologischen Diskussion, ohne zu verhindern, daß sich im Laufe der menschlichen Bewußtseinsgeschichte viele Klischeebilder und allzu anthropomorphe Vorstellungen von Gott angesammelt haben. Gewiß kann auch heute im Horizont neuzeitlichen Bewußtseins nicht angemessen von Gott geredet werden, aber für den Gott der Bibel gilt: «Sollte der, der das Ohr geschaffen hat, taub, der das Auge geschaffen, blind, und der den Mund geschaffen, stumm sein? Sollte Gott, der Grund aller menschlichen Individualität und Personalität, ein unpersönliches *Es* und nicht vielmehr ein personales *Du* sein, das der Mensch vertrauensvoll anreden darf, freilich ohne sich anzubiedern, ohne den scheuen Abstand zu verlieren? Wie anders sollte Gott in der Welt und im Menschen Geist und Freiheit, Freiheit und Liebe begründen können.»[229]

Küng hält jedoch die Diskussion um Worte, ob Gott Person oder Nicht-Person sei, für nicht entscheidend; das völlig inkommensurable Wesen Gottes ist «weder personal noch apersonal, weil beides zugleich und so transpersonal».[230] Es komme auf die Sache an, auf das Wesen Gottes, das darin besteht, daß der Mensch ihn anreden, in ein persönliches Verhältnis zu ihm treten kann. Noch einmal Küng: «Die Bibel meint ein echtes Gegenüber, das menschenfreundlich und unbedingt verläßlich ist: nicht ein Objekt, nicht ein leeres All ohne Echo, nicht ein nur schweigend Unendliches, nicht eine undefinierbare gnostische Tiefe ohne Namen, nicht ein mit dem Nichts zu verwechselnder Abgrund ohne Bestimmung . . .»[231]

Das Fazit wäre auch hier: Dem ‹göttlichen Du› Dürckheims fehlt das Moment des persönlich Subjekthaften, es ist ein namenloses Neutrum, und es ist kaum vorstellbar, daß der Mensch dieses ansprechen und einen betenden Zugang dazu finden kann. Und somit muß die Antwort auf die Frage, ob Dürckheims *Seinserfahrung* christlich zu nennen sei, lauten: Gemessen am vollen christlichen Bekenntnis ist eine letzte Unvereinbarkeit im christologischen Bereich festzustellen.

Es läßt sich jedoch weiterfragen, ob dieser phänomenologische Befund Dürckheims eigentlichem Anliegen gerecht wird und ob dies überhaupt der richtige Zugang zu seinem Werk ist. Dürckheim versteht seinen initiatischen Weg als Heilsweg, weshalb nicht nur darüber philosophiert werden sollte, was das Sein bzw. die Seinserfahrung an sich sei, sondern es muß auch danach gefragt werden, welchen Dienst Dürckheims Weg einem christlichen Glaubensvollzug und der Verlebendigung des gelebten Glaubens leisten kann.

Genau an diesem zentralen Punkt scheiden sich auch die Geister, ob östliche Religionen und Praktiken solche Impulse geben können bzw. ob überhaupt ein interreligiöser Dialog mit dem Christentum möglich und sinnvoll sei.

4. Christliches Zen

Von Arnold Toynbee ist der Ausspruch überliefert, daß Historiker, die sich in einigen Jahrhunderten mit unserer Zeit beschäftigen werden, weniger an der Auseinandersetzung zwischen Kommunismus und Kapitalismus interessiert sind als vielmehr an der schicksalhaften Annäherung zwischen Christentum und Buddhismus. Daß Toynbee dem Dialog zwischen zwei großen geistigen Traditionen diese weltgeschichtliche Bedeutung beimißt, gibt zu denken. Will er damit nicht auch auf die Verantwortung der Religionen zum gegenseitigen Miteinander hinweisen, angesichts der Misere unserer geschichtlichen Situation: von der ökologischen und atomaren Bedrohung unserer Erde bis zum ‹Tode Gottes› in unseren säkularisierten Gesellschaften?

Der Dialog ist nicht leicht; es gibt Hindernisse aufgrund historischer Vorurteile, Trennendes im Kulturellen, Religiösen und Weltanschaulichen steht im Wege. Trotz dieser Schwierigkeiten gibt es ermutigende Anzeichen für die Bereitschaft der Religionen und ihrer Oberhäupter, miteinander ins Gespräch zu kommen. Sie reichen vom ökumenischen Gebet der Religionen für den Frieden in Assisi bis zu den geistlichen Kontakten zwischen christlichen und buddhistischen Klöstern.

Dialog setzt Kennenlernen voraus und das Bemühen um wech-

selseitiges Verständnis – in Theorie und praktischem Glaubensvollzug. Eine vielversprechende Chance des interreligiösen Dialogs ist die Begegnung der spirituellen Kulturen von Ost und West. Gleichwohl treten auch hier Probleme auf, wie die in den verschiedenen Weisheitstraditionen gemachten meditativ-spirituellen Erfahrungen vermittelt werden können. Dies gilt auch für den Dialog zwischen Christentum und Zen-Buddhismus. Die Fragen, die an ein ‹christliches Zen› gestellt werden können, sind gewichtig: Sind christlicher Glaube und Zen-Meditation miteinander vereinbar? Läßt sich der Zen-Weg für einen Christen gehen, ohne daß er seinem Glauben entfremdet wird? In Richtung Buddhismus: Läßt sich die Zen-Praxis aus seiner buddhistischen Verwurzelung herauslösen? Würde ein solches ‹westliches Zen› noch den Namen Zen verdienen?

Ein Komplex von offenen Fragen, der unter Fachleuten kontrovers diskutiert wird; generell läßt sich aber sagen, daß die Scheidelinie zwischen Befürwortern und Gegnern eines christlichen Zen die *Lesemeister* theoretischer Observanz von den zen-erfahrenen *Lebemeistern* trennt, die wissen, wovon sie reden, und deren einer – nach Meister Eckhart – tausend Lesemeister übertrifft.

Zu letzteren gehört zweifelsohne Graf Dürckheim, der in die Schule japanischer Zen-Meister gegangen ist und seine Zen-Erfahrungen seit 1949 an die Menschen des Westens in Form einer ‹Meditation im Stile des Zen› weitergegeben hat. Es geht ihm in seinen Lehren und Schreiben nicht um religionswissenschaftliche Klärungen von Grundfragen zwischen Zen und christlicher Lehre, noch viel weniger darum, einen modischen Trend, einen ‹Zen-Snobismus› (E. Benz) zu propagieren, sondern er will dem extravertierten und ratio-fixierten Lebensbewußtsein des Europäers eine Dimension hinzufügen, der er dringend bedarf und die das Wesen des Zen ausmacht: «. . . die empirische Entdeckung der transzendentalen Wirklichkeit unseres Selbstes, . . . das Schmekken des divinen Seins in diesem weltlichen Dasein.»[232]

Zen – ein Weg für Christen? Für Dürckheim fraglos, auch ohne Gefahr für die christliche Identität:

> «Im Zazen geschieht nichts, was christlicher Religiosität widerspricht, wohl aber solches, das zu aller auf Erfahrung gegründeten Religiosität gehört.»[233]

Wie wird Zazen, die Sitzmeditation, geübt, was will sie? Die Technik entspricht der Hara-Übung (S. 77ff.), aufrechtes Sitzen mit dem Schwerpunkt im Bauch-Beckenraum und der dazugehörigen inneren Einstellung:

> «Wer das Za-zen wirklich im Geiste des Zen zu üben beginnt, unterwirft sich damit strenger Disziplin, sowohl was die Haltung anbetrifft wie auch hinsichtlich der während der Übung durchzuhaltenden Konzentration und das Einhalten der Übungszeiten.»[234]

Zen-Meditation ist ungegenständlich, nicht – wie im allgemeinen christlichen Meditation – von einem Gegenstand, einem Bild oder Wort ausgehend, sie hat das Leerwerden von allen Bewußtseinsinhalten zum Ziel. Auch für den Christen kommt es darauf an, «sein Bewußtsein von allem zu reinigen», auch von allen Gottesbildern, damit in ihm das ‹Christus-Auge› aufgehen könne und er zu seinem wahren Wesen erwache.[235]

Wenn wir einmal von der östlichen Sprechweise in der Wendung vom Aufgehen des Christus-Auges absehen wollen, so bleibt doch die Absicht unverkennbar, das östliche Zen so weit wie möglich christlich zu *enkulturieren,* es in die Sprache des Evangeliums zu übersetzen und es so weit wie möglich so zu vermitteln, daß der westliche «Empfänger in seiner Eigengestalt, Situation und Bedürftigkeit ernstgenommen wird.»[236]

Worin besteht nun die existentielle Ergänzungsbedürftigkeit des Europäers? – oder mit Dürckheim gefragt: «Was geht Zen uns Abendländer an?»

Die Gründe für die Zen-Bedürftigkeit des Abendländers sieht Dürckheim in den defizitären Strukturen der westlichen Industriegesellschaften, die – vom Geist technokratischer Rationalität geprägt – den Menschen seines ‹Wesens› entfremden und somit der Entpersönlichung und der seelischen Verarmung Vorschub leisten. Die existentielle Not kann aber zur existentiellen Chance werden, wenn der abendländische Mensch zur Wende bereit ist:

> «Dreierlei ist es also, das den westlichen Menschen heute in die Tiefe des eigenen Wesens hineintreibt und für den Schatz seiner inneren Erfahrung aufschließt: Die Not der Entpersönlichung in der versachlichten Gesellschaft, die Entleerung des Einzelnen aus dem bergenden Gefüge tragender Gemeinschaft und der Ertrag der erschütternden Erfahrungen in den Schrecken der vergangenen Jahrzehnte.»[237]

Damit die Not-Wende im Bewußtsein des Abendländers eingeleitet werden könne, gilt es entschieden hinzuarbeiten auf die

> «Befreiung aus dem Bann des Denkens – und das bedeutet die Befreiung aus der Herrschaft des *Dualismus*. So geht es auf dem Weg der Befreiung darum, das Denken zum Schweigen zu bringen und ernst zu nehmen, was aus und in diesem Schweigen jenseits des sich in Gegensätzen bewegenden Denkens aufgeht.»[238]

Die Subjekt-Objekt-Spaltung cartesianischen Denkens ist ebenso zu überwinden wie ein für ‹gläubige Christen› kennzeichnender Dualismus, dessen Aufhebung

> «zwangsläufig die Verneinung des Gegensatzes von Mensch und Gott zur Folge hätte. Gott und Mensch fielen dann in eines zusammen und damit käme ein Eckpfeiler des Christentums ins Wanken.»[239]

Zen bedeutet die Überwindung aller Dualismen und die Begründung eines neuen, des ‹wahren Glaubens›.

> «Die Erfahrung des Seins ist die Erfahrung der coincidentia oppositorum. Wenn der Schleier des Wahns fällt, darin unser gegenständliches Bewußtsein mit seiner gegenständlichen und gegensätzlichen Wirklichkeitsvorstellung uns festhält, öffnet sich uns das Sein als übergegensätzliche Fülle. EINHEIT bricht auf und das eigene Wesen wird als Weise dieser Einheit, die Einheit in der Sprache des Wesens erfahren. Jeder Gegensatz von Ich und Etwas, von Ich und Du, also auch von Ich und Gott ist übergriffen und aufgehoben im Erlebnis der Einheit . . . So kann die Große Erfahrung, die Zen meint, für alle die, die ihren Glauben verloren und nie mehr in ihren alten Glauben zurückkönnen, das Tor zum wahren Glauben werden.»[240]

Die Seinserfahrung, die zur Grundlage des neuen Glaubens geworden ist, kann nicht ausgewortet werden, das ‹Eine› kann nur mehr in raunender Rede beschworen werden als «kein Etwas, macht aber als das Große Unsagbare, als SEIN, das Ur und Ende, das A und O, das Wesen aller Dinge aus.»[241]

Der Erleuchtungsweg des Zen hat nicht nur erlösenden Charakter in der Erfahrung der übergegensätzlichen Einheit; neben dieser spezifischen östlichen Komponente wird auch dem Welt-Ich und westlichem Geist Rechnung getragen: Die Seinsverbundenheit des auf dem Zenwege Fortgeschrittenen hat sich im Leben zu bewähren, sie enthält einen ‹verpflichtenden Auftrag› gegenüber der Welt und dem Anderen:

«Hier bricht das echte Mit-Leiden und Mit-Gehen auf, die Impulse, dem anderen zu helfen, die Augen vom Schleier des Ichs zu befreien, das uns die Gegensätzlichkeiten seiner Sicht als wahre Wirklichkeit vorgaukelt. *Erleuchtung* bedeutet nicht Flucht aus der Welt und mit gekreuzten Beinen auf dem Gipfel eines Berges sitzend, ruhig auf die von Bomben geschlagene Menschheit blickend. Sie hat mehr Tränen als wir uns das einbilden. (Suzuki).»[242]

Dieser das *Welt-Ich* und das *überweltliche Wesen* gleichermaßen umspannende Horizont macht das ‹Allgemeinmenschliche› des Zen aus; es umgreift nach Dürckheim das Wesen des Abendländers wie des asiatischen Menschen und wird so zum ‹einen Licht› für alle Menschen.

«Die *Große Erfahrung* ist eine Erfahrung, die auf alle Menschen wartet, die kraft einer ursprünglichen Stufe oder aus innerer Not dazu reif sind, ganz gleich, zu welcher Religion sie sich bekennen . . . So ist Zen seinem Wesen nach keine besondere Religion oder Weltanschauung, die dem anders Gearteten oder anders Gewordenen fremde Gestalt aufdrängen will, sondern Zen meint das eine Licht, das durch all die verschiedenen Fenster hindurchscheint, durch die die verschiedenen Menschen und Völker ihrer Eigenart und Tradition gemäß ins Freie zu blicken suchen.»[243]

Aus diesem Zen-Verständnis leitet Dürckheim logisch-konsequent seine Prämissen für die Übernahme des Zen in den Westen ab:

«Damit Zen fruchtbar werde für uns, ist zweierlei notwendig: Es muß uns gelingen, Zen losgelöst von seiner Hülle zu verstehen, auf das es für uns Abendländer ankommt, aus dem Gewande fernöstlicher, buddhistischer, mahajana-buddhistischer und endlich spezifisch ostzenistischer Einkleidungen herauszulösen, in der sich die allgemeingültige Wahrheit des Zen für uns zunächst oft verbirgt. Es gibt keine Einsicht in das Wesen des Zen für den, der das Einzusehende im Raum des theoretisch Begreifbaren und also in sachlich objektiver Distanz sucht. Denn in dieser Distanz gibt es überhaupt kein Zen.»[244]

Zen ist demnach eine Universalreligion, auf Erfahrung gegründet und ohne weltanschauliche oder religiöse Basis; es eignet sich gerade wegen seines undogmatischen Charakters – ob diese Deutung mit den historischen Tatsachen vereinbar ist, sei hier dahingestellt – für den Transfer in andersartige Kulturen und Religionen, insbesondere in ein säkularisiertes Christentum.

Diese Auffassung läßt das Vorbild D. T. Suzukis durchscheinen, des historischen Wegbereiters des Zen in den Westen, der

seit den 20er Jahren Amerika und Europa ein Zenbild mit der leitenden Idee zu vermitteln suchte:

> «Zen verkündet von sich selbst, daß es der Geist des Buddhismus ist, in Wirklichkeit ist es der Geist aller Religion und Philosophie.»[245]

Die These, man könne Zen aus seinem buddhistischen Mutterboden herauslösen und in beliebig andere geistig-kulturelle Milieus verpflanzen, hat nicht nur bedenklichen Degenerationsformen des Zen (z. B. ‹Beat-Zen›) Vorschub geleistet, sondern sie muß sich auch prinzipiell fragen lassen, ob für sie das Wort von R. Otto nicht gilt, daß kein spiritueller Erfahrungsweg, «keine Mystik sich im Blauen wölbt, sondern jede über einem Grunde steht, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderen gewachsenen Mystiken niemals identifiziertes Wesen erhält.»[246]

Über welchen konkreten Grund also wölbt sich Dürckheims ‹Mystik›? Von welchem historischen Grund erhält sie ihr besonderes Wesen? Man kann mit gutem Recht der Bewertung des evangelischen Theologen E. Leinert zustimmen: «Der initiatische Weg Rüttes ist ein Weg auf dem Boden des christlichen Abendlandes. *Davon* ging er aus. *Darüber* wölbt er sich. *Darauf* ruht er.»[247] –, wenn man die christlich-abendländische Tradition nicht mit der *kirchlichen* Tradition a priori gleichsetzt. Und wie ließe sich eine solche Aussage eindrucksvoller belegen als durch persönliche Zeugnisse von Menschen, die durch die Begegnung mit Dürckheims innerem Weg ihr Christsein neu entdeckt haben bzw. erst den Durchbruch zum eigentlichen christlichen Glauben erlebt haben, wie insbesondere Priester und Ordensleute bezeugen.[248]

Mit gleichem Recht kann die prinzipielle Treue zur christlichen Grundlage für die Bemühungen des deutschen Jesuitenpaters *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle,* Zen und Christentum einander näherzubringen, behauptet werden. Er ist neben Dürckheim einer der Pioniere der christlichen Zen-Bewegung in Deutschland. Sein Ausgangspunkt ist die Exerzitienweisheit des Ignatius von Loyola gewesen, zur Zen-Meditation ist er über die christliche Mystik gekommen; sein literarisches Schaffen und sein praktisches Wirken als vielgefragter und weltweit anerkannter Zen-Lehrer sind

dem Versuch der «Integration der Zen-Meditation in die christliche Spiritualität» gewidmet.

Sein Ordensbruder H. Dumoulin nennt ihn zu Recht einen ‹Sucher des Weges›. Nachdem ihm die ignatianische Meditationspraxis zur Routine geworden war, erlebte er in der Zen-Meditation einen Durchbruch in seinem Gebetsleben, der seinem christlichen Glaubensvollzug insgesamt neue Impulse verlieh. Aus der Synthese von Studium des Zen-Buddhismus und jahrzehntelanger Zen-Übung gingen seine Bücher hervor, von denen er die meisten im 8. Jahrzehnt seines Lebens verfaßt hat. Der Grundtenor seiner Schriften lautet: Zen kann dem Christen eine Hilfe zur Vertiefung seines Glaubens sein und ein Weg zu einer echten Gotteserfahrung. «Eine allgemeine Erfahrung, die Christen machen, wenn sie regelmäßig nach der Art des Zen meditieren, besteht darin, daß sie unerwartet eine tiefere Erkenntnis christlicher Wahrheiten oder Schriftstellen erhalten, obwohl sie wenigstens gerade dann nicht darüber nachgedacht haben.»[249]

Voraussetzung für das tiefere Eindringen in das Geheimnis Gottes ist nach Lassalle, die begriffliche Vorstellung von Gott, einen ‹anthropomorphen Gottesbegriff› aufzugeben. In der Meditation wird die Ratio und somit auch die diskursive Gotteserkenntnis eingestellt, der Mensch gewinnt dadurch wieder Zugang zu den Tiefen seines ‹Seelengrundes›; er wird wieder empfänglich für einen neuen, nicht nur ‹geglaubten› Glauben an Gott. «Daraus erklärt sich die immer wieder gemachte Beobachtung, daß Menschen (auch westliche), die nicht mehr an Gott glauben können, durch die Zen-Meditation, wo von Gott weder die Rede ist noch auch über Gott nachgedacht wird, zu ihrem eigenen großen Erstaunen an Gott glauben können.»[250]

Lassalle weiß um die Werthaftigkeit des Zen, aber er weiß auch die Zen-Erfahrung von der christlichen Gotteserfahrung abzugrenzen.

«Der Buddhist erfährt in der Erleuchtung zwar das tiefe Selbst, aber als eins mit dem absoluten Sein und wird dadurch in seinem Glauben an die vollkommene Einheit des Seins bestärkt.

Der Christ oder sonst an den persönlichen Gott Glaubende erfährt auch das Selbst, aber nicht nur in sich, sondern auch in seiner Beziehung zum absoluten Sein. Er erfährt das Absolute, Gott,

in seinem Selbst. Daher geht die christliche Gotteserfahrung über das Selbst.»[251]

Die Sitz-Meditation, das Zazen, läßt sich für den Christen in zweifacher Hinsicht nutzbar machen: Einmal als Vorbereitung auf die ‹christliche Betrachtung› eines Gegenstandes, z. B. eines biblischen Gleichnisses oder eines Schriftwortes; zum anderen kann an die Stelle der gegenständlichen Betrachtung die innere Haltung des Nicht-Denkens als ‹christliche Meditation› treten. Lassalle sieht den Übergang von der einen in die andere Form aus der Sicht des Erfahrenen unproblematisch so: «Ist die Zeit gekommen, das Zazen als christliche Meditation zu benützen, so wird das Zazen von selbst christliche Meditation, sobald man tief in das Zanmai (Zustand tiefer Versunkenheit) kommt, sofern man eben gläubiger Christ und habituell auf Gott und Christus gerichtet ist.»[252]

Es ist für Lassalle als katholischen Christen selbstverständlich, daß es sich in der Zen-Erfahrung nicht um ‹Selbsterlösung› handelt, sondern wie im Gebet auch «die Gnade eine große Rolle spielt, die wir übrigens auch Nicht-Christen keineswegs absprechen. Das gilt daher auch, wenn wir das Zazen als christliche Meditation üben.»[253]

In der positiven Bewertung der christlichen Zen-Bewegung ist sich Pater Lassalle mit seinem irischen Ordensbruder *William Johnston* einig. Dieser ist Professor für Religionswissenschaft an der Sophia Universität Tokio und der eigentliche Autor des Begriffs ‹christliches Zen› (1971). Ebenso wie Pater Lassalle hat er sich auf den Zen-Weg gemacht, «um seinen christlichen Glauben aus der Enge zu führen und zu vertiefen.»[254]

Der interreligiöse Dialog, den er aus eigener Erfahrung kennt, kommt seiner Meinung nach nur dann in Gang, wenn das Christentum bereit ist, von östlicher Kultur und Religion zu lernen: «Es besteht keine Aussicht auf ein asiatisches Christentum, solange Dinge wie Zen ignoriert oder feindselig betrachtet werden.»[255] In der Unterweisung seines Roshi (Zen-Lehrers) erfährt Johnston, «daß Zen überall zu finden sei, auch in allen echten Religionen – im Hinduismus, im Islam, im Christentum usw.»[256] Er zieht daraus jedoch nicht den Schluß, Zen, losgelöst von seiner buddhistischen Grundlage, zu einer Art Überreligion zu machen,

sondern Zen ist für Johnston bei aller Dogmenfreiheit «vom Geist des Buddhismus durchdrungen»; es ist im Zen selbst etwas von einem ‹großen Glauben› zu spüren, und der christliche Empfänger braucht seinerseits einen ‹festen Glauben›, um in der Meditation voranzukommen. Nur so macht der Übende die christliche Zen-Erfahrung, «daß Gott in der Tiefe meines Wesens gegenwärtig ist oder, in anderen Worten, daß ich nach dem Bild Gottes geschaffen bin, oder in dem paulinischen Wort ausgedrückt: *Ich lebe, doch nicht ich, nein, Christus lebt in mir.*»[257]

Das abendländische Christentum braucht Zen, damit das kontemplative Leben in den entwickelten Wohlstandsländern wieder zu neuem Leben erweckt werde. Das *moderne Christentum* muß sich nach Johnston fragen lassen: «Enthält es nicht zu viel Rummel und zu wenig Mystik? Zu viel theologisches Geschwätz und zu wenig Schweigen in der Tiefe? Worte, Worte, nichts als Worte! Vielleicht brauchen wir deshalb eine Bluttransfusion aus dem Osten.»[258]

Damit ist nicht gemeint, der Westen solle den Osten einfach nachahmen – was ohnehin nicht möglich ist –, sondern das Vorbild des Ostens kann dem Christentum einen neuen Zugang zu seiner eigenen Tradition eröffnen. Zum Beispiel darin, daß das christliche Gebet nicht nur traditionell als «Gespräch des Geschöpfes mit dem Schöpfer» begriffen wird, sondern auch jenseits der Worte als bildloses Schweigen als *Gebet der Mystiker*. «Bei all dem sollten wir bedenken, daß das Gespräch im christlichen Gebet erst dann vollendet ist, wenn es nicht mehr *mein Gespräch mit Gott* ist, sondern das *Gespräch Jesu mit dem Vater* in uns.»[259]

Zen möchte den Christen außerdem zu einer neuen Sicht der Bibel anleiten. Als Gegengewicht zur wissenschaftlichen Bibelexegese bedarf der Christ auch des Zugangs zu Bibelworten über das Gefühl, die Intuition und das die Vernunft übersteigende und herausfordernde Paradox, im Zen Koan genannt. Die Evangelien sieht Johnston voller Koans, z. B. das Wort: «Wer sein Leben liebt, wird es verlieren» oder die Rede vom Ausreißen deines Auges und Abhauen deiner Hand. Das Koan kann dem christlichen Glauben zu neuer Tiefe und Ursprünglichkeit verhelfen, weil es gerade nicht mit dem Verstand gelöst werden kann, sondern nur, indem sich der ganze Mensch – Geist, Seele und Körper – darauf

einläßt. Konkret heißt das: «Fragen Sie nicht länger, ob Jesus auf dem Wasser gewandelt ist oder nicht; . . . Fragen Sie nicht länger, was das alles bedeutet, denn was es bedeutet, ist weniger wichtig für Sie, als was es mit Ihnen *macht*. Vergessen Sie all die Probleme und lassen Sie die Worte tief in Ihrem Leib eindringen, wo sie ganz zart und fein zu wirken, zu leben und Sie zu verändern beginnen. Lassen Sie die Worte der Schrift in Sie eindringen wie den Leib und das Blut Christi, damit sie Ihnen Wärme, Liebe und Leben geben.»[260]

Die Begegnung mit dem Osten kann im Christentum auch den ‹Ruf nach dem Meister› wieder laut werden lassen. Die ‹Gurus› des Westens sollten jedoch aus der eigenen spirituellen Tradition hervorgehen, die nach Johnston allerdings zunehmend mehr theologische Magister als – die benötigten ‹Meister des Weges› hervorbringt. Deshalb seine wiederum erfrischend direkt ausgesprochene Forderung: «Mir scheint, die Christen müssen sich anstrengen, ihre eigenen Führer oder Roshis heranzubilden. Das bedeutet: weniger Doktoren und mehr Gurus, weniger Studium und mehr Meditation; weniger Universitäten und mehr Meditationshallen.»[261]

Diese wenigen, aus sehr persönlicher Erfahrung mit dem Osten geschöpften Hinweise machen deutlich, daß die Begegnung mit dem Zen das Glaubensleben eines Christen bereichern und vertiefen kann und daß es bei aller Verschiedenheit der Religionen und Kulturen gemeinsame Ansatzpunkte gibt, die zur gegenseitigen geistigen Befruchtung genutzt werden können.

Daß die christliche Zen-Bewegung keinen «monolithischen Block darstellt, sondern eine Vielfalt von Versuchen» (H. Dumoulin), wird schon aus den hier kurz vorgestellten, unterschiedlich akzentuierten Positionen ersichtlich; darüber hinaus liegt es in der Natur der Sache, daß ein solch neuer Weg auf Kritik und zum Teil heftigsten Widerspruch von offizieller kirchlicher Seite stößt. H. U. von Balthasar, der katholische Mystik-Experte, hat als einer, der über die Reinheit christlich-katholischer (allumfassender) Lehre wacht, aufs schärfste gegen östliches ‹Heidentum› Front gemacht. Er hält den Einbruch östlicher Meditationsformen in die abendländische Kultur für eine Gefährdung des Christentums. Für ihn sind östliche Meditationsmethoden grundsätz-

lich «von einer bestimmten Weltanschauung nicht isolierbar»[262], sie sind – wegen «oft magischer Gebetspraktiken» – «heidnisch, genauer spät-heidnisch» zu nennen und somit ‹Verrat› an der eigenen (christlichen) Sache. Auf dem Hintergrund dieser massiven Abwehrhaltung holt v. Balthasar dann zu einem polemischen Keulenschlag gegen die Zen-Meditation aus: «Man muß hinzufügen, daß (gemäß der Aussage erfahrener Zenmeister) wirkliche Christen niemals echte Zenmeditation erlernen können, sie sind dafür viel zu stark durch die personale Gnade und Liebe Christi geprägt. Und der wahrhaft komische Dilettantismus, mit dem in Europa asiatische Methoden nachgeahmt werden, . . . die scharlatanhafte Vermischung von sogenanntem Zen mit allerhand psychoanalytisch-gruppendynamischen Harmlosigkeiten (wie Mal-Meditation und dgl. Unfug), würde zu bloßem Gelächter reizen, wenn man sich ob des kirchlichen Substanzverlustes, des Verrates in der innersten kirchlichen Zitadelle nicht schamrot das Antlitz verhüllen müßte.»[263]

Abgesehen von der schrecklich vereinfachenden Darstellung der Zen-Rezeption im Westen und der umstrittenen Aussage ‹erfahrener Zenmeister›, Christen könnten Zen nicht erlernen, geschweige denn auf dem Zen-Wege voranschreiten, ist die echauffierte Besorgnis des Gottesmannes um das Seelenheil seiner Brüder und Schwestern umso weniger verständlich, als er selber davon ausgeht, Christen können gar nicht auf ‹Zen-Abwege› geraten, weil sie auf Grund ihrer christlichen ‹Prägung› dagegen gefeit sind. Dieses Beispiel lehrt, daß es in der Auseinandersetzung mit dem Osten oft genug nur – wie Johnston zu Recht kritisierte – um «Worte, Worte» geht, um theologische Abgrenzung, Konfrontation anstatt Öffnung und Bereitschaft zum Dialog. Östliche Meditation pauschal als Verrat am Christentum zu bezeichnen, ist sicher auch eine extreme Position im christlichen Lager. Dagegen wird der – in der Sache differenziertere – Vorwurf des Synkretismus im Gespräch mit dem Osten oft erhoben gegenüber Befürwortern eines christlichen Zen.

Nun ist es unbestritten, daß es popularisierte und verwässerte Formen östlicher Meditationsformen gibt, die deshalb auch zu kritisieren sind. Aber daraus ist nicht die Berechtigung einer undifferenzierten Apologetik gegenüber östlicher Meditation

schlechthin und den Versuchen ihrer Integration in die christliche Spiritualität abzuleiten. Sie verhärtet erfahrungsgemäß nur die Fronten und verhindert den angestrebten Dialog; außerdem macht sie blind für die Werthaftigkeit anderer Kulturen und Religionen. Warum sollte das Christentum nicht einen Beitrag dazu leisten können, «das verborgene Sinngefüge, vor allem die monotheistische und personale Tendenz, die niemals völlig fehlt, in den verschiedenen Religionen aufzuweisen»?[264] Und warum sollte der Osten mit seiner Jahrtausende alten spirituellen Tradition dem Christentum nicht Impulse geben können, das im Offenbarungsgeschehen vermittelte Wort Gottes vollständiger und tiefer zu verstehen? Letztlich entscheidet in diesem Dialog mit dem Osten, wie H. Waldenfels richtig bemerkt, «nicht die Konkurrenz von Christsein und buddhistischer Übung. Wem es gelingt, den Menschen einzuführen, hinzuführen zu dem Weg zur Erfüllung, so daß letztgültiger Sinn sich erschließt oder doch erschließen kann, der wird einmal als Sieger dastehen.»[265]

5. Dürckheims initiatischer Weg im Lichte esoterischen Christentums

Daß Dürckheims Lehre als Variante christlichen Zens ebenfalls kritischer Bewertung unterzogen wurde, mag nicht verwundern. Insbesondere Dürckheims initiatisches Verständnis christlichen Glaubensgutes hat Kritiker aus dem christlichen Lager auf den Plan gerufen.[266] Wenn auch sein initiatischer Weg als ‹buddhistischer Heilsweg› (A. Rosenberg) etikettiert worden ist, unter das theologische Verdikt des ‹Verrates› am Christentum wurde er nicht gestellt. Allerdings gingen die Kritiker Dürckheims (z. B. Pater Wulf) von festen theologischen Prämissen aus, an denen sie Dürckheims Begrifflichkeit – Sein, Seinserfahrung, Wesen – maßen und aus denen sie letztlich die Unvereinbarkeit mit einem christlichem Glaubensverständnis herleiteten. Es wurde jedoch in dieser Diskussion zu wenig beachtet, daß Dürckheims Weg aus einer Transzendenz*erfahrung* hervorgegangen ist und daß von diesen Voraussetzungen her seine Aussagen zum christlichen Glauben gedeutet werden müssen, will man einen echten Zugang

zu Dürckheims Werk gewinnen. Da der Dimension der Erfahrung in herkömmlichen theologischen (z. B. historisch-kritischen) Deutungskategorien biblischer Texte eher ein wenig relevanter Stellenwert eingeräumt wird, kann man der Lehre Dürckheims nur im entsprechenden, die religiöse Erfahrung ernst nehmenden Koordinatensystem gerecht werden. Die Verstehenslehre eines ‹esoterischen Christentums› nach G. Wehr bietet hierfür Ansatzpunkte der Interpretation, obwohl sich auch mit diesem Instrumentarium Dürckheims initiatischer Weg nicht genau orten läßt.

Durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte hindurch hat es neben und in Verbindung mit der offiziellen kirchlichen Lehre und Theologie esoterische Strömungen im Christentum gegeben, weil bestimmte Anliegen des christlichen Glaubens im Raum kirchlicher Institution zu kurz gekommen sind. Esoterisches Christentum möchte immer wieder daran erinnern, daß christlicher Glaube ohne die religiöse Eigenerfahrung und ohne einen tieferen, erlebnismäßigen Bezug des Glaubenden zu den geglaubten Inhalten ein abstrakter Bewußtseinsvorgang ist, dem die Fülle der Herrlichkeit Christi verschlossen bleibt. Das Wort ‹esoterisch› ruft zwar die Assoziation von elitären Geheimzirkeln wach, aber gemeint ist nach Wehr, «daß eine Erscheinung oder ein Ergebnis nicht nur eine im Vordergründigen liegende Außenseite habe, sondern auch ein Innen, einen Wesenskern, eine Sinnmitte. Insofern deutet das Esoterische auf die verborgene, dem äußeren Auge entzogene Dimension der einen Wirklichkeit hin, die sich eben nicht bereits in dem erschöpft, was im vornherein offenliegt und sich ohne weiteres *aus*-drücken läßt. Demnach umschließt das Esoterische ein Geheimnis. Wer zu ihm vordringen will, muß einen Weg beschreiten, der von *außen* nach *innen* führt.»[267]

Esoterische Gehalte können nicht allgemein definiert, in Lehr- und Bekenntnisnormen weitergegeben werden, sie erfordern den ‹*erlebenden* Nachvollzug› des Einzelnen. «Religiöse Erfahrung ist nicht übertragbar wie man einen äußeren Besitz weitergibt.» Ebensowenig «bereden, auch rational interpretieren läßt sich demnach das Esoterische nicht. Man muß sich vielmehr auf den Weg machen, man muß selbst einen seelisch-geistigen Prozeß

durchlaufen, um das Eigentliche zu begreifen. Deshalb spielt das initiatische, mit einem regelrechten Einweihungsvorgang verbundene Prinzip in jedem esoterischen Zusammenhang eine bedeutsame Rolle.»[268]

Das Durchlaufen eines spirituellen Reifungsprozesses hat die Wesenswandlung des Einzelnen zum Ziel. Diese innere Umkehr (metánoia) ereignet sich immer dann, «wenn Menschen vom Geist *überschattet* werden, wenn das *innere Zeugnis* (testimonium internum) des heiligen Geistes redet, ohne offizielle Vermittlung durch einen Amtsträger der institutionellen Kirche.»[269] Diese kurze Charakterisierung christlicher Esoterik läßt schon die Parallelen zu Dürckheims initiatischer Lehre erkennen:

1. Religiöse Eigenerfahrung ist Voraussetzung für einen lebendigen Glaubensvollzug.
2. Die spirituelle, esoterische Tiefendimension des Glaubens widersetzt sich einer rationalen Fest-stellung.
3. Der initiatisch-esoterische Weg ist ein Innenweg, ein Heilsweg, der sich nicht an äußeren Autoritäten und kirchlichen Lehrmeinungen orientiert, sondern am inneren *Wesen*.

Wenn man Dürckheims initiatisches Glaubensverständnis an der Heiligen Schrift dokumentieren will, gerät man insofern in Beweisnot, als er sich nur sehr allgemein auf christliches Glaubensgut bezieht. Ein Bibelwort, das gleichsam als klassische Belegstelle für ein esoterisches Christentum gilt, thematisiert auch er des öfteren; es ist die Christus-Erfahrung des Apostels Paulus, die dieser im Brief an die Galater so formuliert: «Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.» (Gal. 2,20) Es soll versucht werden, dieses Paulus-Wort in seinem christlich esoterischen Gehalt dem spezifischen initiatischen Verständnis Dürckheims gegenüberzustellen.

Es mag zuerst überraschen, daß Paulus, der Gewährsmann lutherischer Rechtfertigungstheologie, gleichzeitig als Zeuge für ein esoterisches Christentum herangezogen werden kann, aber Wehr weist nach, daß «Paulus, der Pneumatiker, der geistesmächtige Christuszeuge . . . durch und durch ein esoterischer Christ»[270] ist.

Paulus ist bekanntlich seiner leiblichen und religiös-kulturellen Herkunft nach Jude, erst seine Damaskusstunde macht ihn fortan zum Christuszeugen. Dieses zentrale Ereignis hat seinen weiteren

Lebensgang bestimmt, es wird zum Impuls für seine ganz in Christo gründende neue Geschöpflichkeit: «Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden!» (2. Kor. 5,17).

Vergangenheit und Gegenwart, jüdisches Gesetzesdenken und Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus, der alte Mensch und der neue Mensch stehen einander gegenüber. Das Wesen des Menschen ist nach Paulus noch nicht fertig, der äußere Mensch erfährt seine Vervollkommnung im inneren Menschen, die sichtbar-zeitliche Seite menschlichen Lebens erfüllt sich in der unsichtbar-überzeitlichen. Wesenswandlung, unablässiges Streben nach dem Unsichtbar-Überzeitlichen sind die Voraussetzung für das neue In-Christus-Sein. Wie wird man aber christusförmig? Paulus gibt die nicht mehr rational, sondern nur mehr meditativ nachvollziehbare Antwort des von Christus Ergriffenen: Wer sich Christus geöffnet hat, wird von seinem alten Ich befreit und wird eine neue, ganz vom Geist Christi erfüllte Kreatur. Die Gegenwärtigkeit des Geistes (pneuma) wird von Paulus als Nicht-Ich erfahren, östlich gesprochen: als Muga oder Anatta (Nicht-Selbst); das empirisch-irdische Ich ist nicht mehr, nur mehr das bild- und weiselose Schweigen der Mystiker, Nichts, Leere. Aus diesem Zustand des Nicht-Ich ergeht der «Ruf Jesu an seinen Vater; es ist der Sohn, der sich selbst dem Vater in dreifaltiger Liebe darbringt, der Sohn, der im Innern ist, wie in dem paulinischen: *Ich lebe, doch nicht ich, nein, Christus lebt in mir.*»[271]

So könnte man die «Ich bin in Christus-Erfahrung» des Paulus aus christlich-esoterischer Sicht deuten. Für Dürckheim stellt sich die Frage nach dem neuen Sein in Christus im Zusammenhang mit dem Erwachen des Menschen zu seinem wahren inneren Wesen.

> «Das Wesen ist der eigentliche Kern des Menschen, darin er unaufhebbar teilhat an der überweltlichen Wirklichkeit des universalen göttlichen Geistes.»[272]

Das Wesen ist mit dem *inneren Christus* identisch:

> «Erst in der lebendigen Erfahrung des Wesens, im Innewerden des inneren Christus schlägt das wahre LEBEN die Augen auf. Die Befreiung des Menschen in seinem Wesen ist die Erfahrung des immanenten

Christus. Urbild und Vorbild dieses Ereignisses ist die Christus-Erfahrung des Paulus: ‹Nicht ich lebe, sondern Christus in mir.› Der Ausdruck ‹Christus in mir› ist auch die Weise, in der sich für die in der christlichen Tradition lebende Menschheit die die Neue Zeit bewegende Wende zur Entdeckung der immanenten Transzendenz formuliert.»[273]

Wie komme ich mit dem *immanenten Christus* in Beziehung? Wie wird der Mensch in der Tiefe seines Wesens verwandelt? Die «Verwandlung vom Knecht eines fernen Herrn zum Sohn des Vaters» geschieht im initiatischen Meditieren. Dürckheims Meditationsvollzug erfordert ein Vordringen in den bilderträchtigen Grund der eigenen Seele; es ist der Versuch, mit den wesenhaften Schichten der Tiefenperson in Berührung zu kommen. Insofern erfüllt Dürckheims Meditationsmethode ein echtes Anliegen christlicher Meditation: den Menschen durch die entsprechende innenzentrierte seelisch-geistige Verfassung auf das Ankommen des Mysteriums vorzubereiten. A. Rosenberg schreibt dazu in seinem Werk über die christliche Bildmeditation: «Meditieren ist ein Nachdenken, in dem andere und tiefere Schichten der Seele angerufen werden als beim gewöhnlichen Denken. Meditieren heißt . . . einen Inhalt so in sich aufnehmen, daß er als Leben in den organischen, unbewußten Seelenprozeß der Seele eingeht, daß er farbgebend in die tiefste Tiefe der Seele dringt und sie durchdringt, daß er nicht mehr *Gegen*-stand ist, über den man nachdenkt, sondern selbst als ein unmittelbar Wirkendes in uns eingehend ein Stück Seele wird, daß er nicht gedacht und gewußt, sondern gehabt wird.»[274]

In der Methode scheint zwischen christlichem und initiatischem Meditieren Übereinstimmung zu bestehen. Gilt das auch für den Inhalt, die Mitte, Jesus Christus? Dürckheim gibt darauf folgende Antwort:

«Für den, der sich erfahren hat, ist *Christus* ein Wort zur Bezeichnung eines Prinzips, in welchem er niemals nicht erlöst war und dessen sich bewußt zu werden – wozu Jesu Christi Lehre, Leben und Tod ihn befähigt und befreit haben –, seine eigentliche Bestimmung ist.»[275]

Ohne daß man sich zum Gralshüter christlicher Lehre machen wollte, kann die Gleichsetzung Christi mit einem ‹Prinzip› nicht unkommentiert bleiben. Ebensowenig wie ein total extravertier-

tes, spirituell entleertes Christentum der ursprünglichen christlichen Botschaft gerecht wird, darf der christliche Glaube nicht von seiner geschichtlichen Grundlage losgelöst werden. Es ist deshalb der Einwand H. Kahlefelds auch als Hinweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit des initiatischen Glaubensverständnisses Dürckheims ernst zu nehmen: «Die Christen lassen also nicht ab von der Geschichtlichkeit des Heils. Christus ist ihnen nicht ein anderer Name für den *erlösten Erlöser*, der im Grunde nichts ist als eine figürliche Projektion der Selbsterlösung!»[276] Gleichwohl kann man an diesem Zitat wieder ablesen, wie schwierig es selbst im innerchristlichen Raum ist, einen Dialog ohne polemische Untertöne, die im Begriff ‹Selbsterlösung‹ – man könnte aus dem theologischen Vokabular hinzufügen: ‹Synergismus›, ‹Mystik von unten› – anklingen, zu führen.

Auch G. Wehr versteht christliche Meditation als *Innerung* (F. Melzer), in der der Meditierende in sein eigenes Innere geht und in der wesenhaften Berührung mit seinem Selbst die *«Stimme des Christus praesens* . . . in der Tiefe des Seelengrundes erfahren wird»; aber das In-Christo-Sein ist nicht Eingehen in das grenzenlose göttliche Sein, *unio* mit einem impersonalen Prinzip, sondern *communio* mit einem Du: «Ich stehe einem Du gegenüber . . . ich blicke auf dies Du, ich höre ihm zu, ich trete in die Zwiesprache ein, in der Zwiesprache entdecke ich immer mehr, wie dieses Du der Grund und die Voraussetzung meines Ich ist.»[277]

Eine ungeschichtliche Christus-Erfahrung birgt außerdem eine Gefahr für das Christsein, mit der schon der Apostel Paulus konfrontiert war und die auch im initiatischen Weg Dürckheims keimhaft angelegt ist. Innerhalb der frühchristlichen Gemeinden bildeten sich Fraktionen zwischen denen, die sich im Besitze einer höheren Geisterfahrung dünkten, den sog. ‹Pneumatikern› oder ‹Charismatikern›, und den Menschen gemeiner, nicht-geistgewirkter Erkenntniskraft. Paulus bejaht zwar die Charismen, aber diese werden einzelnen Gläubigen zum Dienst an der Gemeinde verliehen. Sie stehen unter dem Gebot der Liebe (1. Kor. 8,1). Die Liebe wird schließlich zur obersten Richtschnur christlichen Tuns und Handelns erklärt, überdies verleiht der *eine* Geist seine «mancherlei Gaben an wen und wie er will» (1. Kor. 12.11). Die Unterscheidung zwischen höheren (erleuchteten) und niederen

Christen liegt nicht im Horizont christlich-paulinischer Lehre (1. Kor. 12,13), die Geisterfahrung wird nicht als absoluter Höchstwert verstanden, sie hat nur dienende Funktion. Im Kontext von Dürckheims Anthropologie nimmt die metaphysische *Seinserfahrung* den unbestritten höchsten Rang ein, wenn auch die Bedeutung der exoterischen Seite des initiatischen Weges betont wird. Ob damit dem Anschein eines exklusiven Heilsweges immer genug gewehrt ist, mag hinsichtlich mancher Formulierungen zumindest nachsinnender Überlegung anheimgestellt werden. Sind etwa die ‹Brüder und Schwestern im Sein› mit den ‹Brüdern und Schwestern› des Evangeliums (Mark. 3,35) gleichzusetzen? Zumal der initiatisch erwachte Mensch

> «Mitbürger eines neuen Reiches (ist), zu dem er ursprünglich gehört, das aber nicht von dieser Welt ist, und in das er nun heimzukehren beginnt. Er hat eine echte Beziehung auch nur zu denen, die er als Brüder und Schwestern im Sein empfindet.»[278]

Der ‹Dialog auf initiatischer Ebene› wird als ‹seltenes Geschenk›[279] aufgefaßt. Findet hier nicht implizit eine Abgrenzung der initiatisch Erwachten gegenüber den spirituell unterentwikkelten ‹Normalchristen› statt? Wird hier nicht dem Eindruck Vorschub geleistet, der initiatische Weg stelle eine aristokratische Heilslehre dar? «Mächtigkeit, Weisheit, Güte» als Kennzeichen des initiatischen Menschen – setzen sie nicht andere Akzente als die christlichen Grundtugenden «Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die Liebe ist die größte unter ihnen»? (Kor. 13,13). Ist die Gemeinschaft der ‹Brüder und Schwestern im Sein› die Gemeinschaft aller Gläubigen (communio sanctorum)? Da es in dieser Arbeit nicht darum geht, Bekenntnisse für oder gegen zu formulieren, sondern Standpunkte zu markieren, in diesem Fall: das Menschenbild des Grafen Dürckheim geistes- und religionsgeschichtlich einzuordnen, ist dieser Befund namhaft zu machen. Wird doch in dieser Tendenz zur elitären Gruppenbildung eine Versuchung sichtbar, die auch in der Geschichte des esoterischen Christentums immer wieder in Erscheinung getreten ist. Das Gegenüber von ‹Gnostikern› und ‹Pistikern›, von Christen also, die höherer Erkenntnis teilhaftig geworden sind und den *nur* glaubenden, ist eine falsche und gefährliche Alternative, sie dürfen «nicht gegeneinander ausgespielt werden, als sei das eine wertvoller als

das andere – eine Gefahr, die freilich oft bestanden hat und immer wieder auftaucht.»[280]

Daß Dürckheim andererseits auch im Hinblick auf den Christus-Aspekt seines Weges nicht auf einem Stand-punkt verharrt, sondern wandlungsfähig ist, wird erkennbar in der Tendenz seines Christusbildes zum ‹personalen Transzendenten› (J. B. Lotz); in der Bereitschaft, Christus nicht nur als impersonal-transpersonales Prinzip zu bezeugen, sondern auch als ‹personales, göttliches Du›. Auf die Frage ‹Wann ist der Mensch in seiner Mitte?› kann Dürckheim schließlich mit Bezugnahme auf den lebenslangen Dialogpartner, Jesuitenpater und Philosophieprofessor J. B. Lotz antworten:

> «. . . der Mensch ist dort in seiner Mitte, wo er sich in Einheit mit Christus weiß und aus ihm heraus lebt . . . Sofern er sich selbst in der Struktur seiner Dimension auf das Kreuz hingeordnet erfuhr, steht er – dürfen wir das sagen? – mit Christus in einem Dialog. In ihm ‹zeigt sich als der innerste Grund des Menschen das personale göttliche Du. Indem der Mensch sich selbst zu Ende erfährt, erfährt er als Tiefstes den personalen Dialog mit Gott und damit auch seinen göttlichen Partner.› (J. B. Lotz)»[281]



TEIL III

Bilanz der metaphysischen Anthropologie

Ausklang

Wer sich mit Dürckheims Werk – unter welchem Gesichtspunkt auch immer – befaßt, kommt nicht an seiner Person vorbei. Mehr als im üblichen Maße ist sein Schaffen von der Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit geprägt. Es gibt viele Zeugnisse von Menschen aus allen sozialen Schichten, die vom ungewöhnlichen Charisma dieses Mannes künden, und gleichzeitig anzeigen, was die Anziehungskraft und Werthaftigkeit von Dürckheims initiatischem Weg ausmachen. Es sind nicht nur ‹Normalchristen› oder überhaupt suchende Menschen, die nach seelsorgerlicher Wegbegleitung verlangen, sondern – wie erwähnt – gerade auch viele Ordensleute und Priester, die auf Grund einer persönlichen spirituellen Mangelsituation den Weg zu Dürckheim gefunden haben. Der katholische Religionspädagoge und Oratorianer, Klemens Tilman, gestand in einem Rundfunkgespräch auf die Frage, wie er als Autor mehrerer Bücher über Meditation zu diesem Thema gekommen sein, in aller Offenheit: «Wenn ich das mit einem Wort sagen soll – aus Unerfülltheit. Wir haben ja im theologischen Studium schon einiges gelernt: sich den Glaubenswahrheiten öffnen, hinzugeben, Stille zu halten, sich zu sammeln. Aber ich merkte immer: das Eigentliche ist noch nicht erreicht. Dann habe ich vierzig Jahre lang gesucht, probiert, bis ich eines Tages einen Mann getroffen habe, der lange in Japan war, Graf Dürckheim: bei dem war ich einen Tag, und da ist mir aufgegangen, wie dort die Versenkung vollzogen wird – vor allen Dingen, wie es Dürckheim macht, wie er die Haltung, die Atmung, die innere Versenkung und dabei gesprochene Worte zu einer Einheit bringt. Das war für mich der Durchbruch . . . Den Durchbruch zu unserer eigenen Tiefe haben wir . . . (erst) durch diese östlichen Praktiken (wieder-) gefunden, wo ja auch diese körperlichen Hilfen mit dabei sind. Und ich halte das für elementar, und habe auch unglaubliche Erfahrungen gemacht, wie sich nun das Neue Testament, wie sich christliches Leben neu erschließt, wenn man diese uns gegebenen menschlichen Dinge richtig gebraucht.»[282]

Dieser Theologe hat den Durchbruch in die eigene Tiefe erlebt, eine ‹un-glaubliche Erfahrung›, die er bisher in seinem geistlichen Leben schmerzlich vermißt hatte. Die lediglich mit dem Kopf erkannten Glaubenswahrheiten konnten ihm keine spirituelle Erfüllung mehr schenken, er suchte ein Wissen, das von den elementaren Schichten des Körpers, von der Bauchmitte, von ‹Hara›, her aufsteigt und seinen ganzen Körper, ‹Herz und Nieren›, durchdringt. Dieses persönliche Zeugnis bringt zusammenfassend auf einen Nenner, was die Bedeutung und Anziehungskraft von Dürckheims Menschenbild ausmacht. Drei Aspekte sollen im folgenden nochmals herausgestellt werden.

1. Der Wert der personalen Leibtherapie

Dürckheim hat dem abendländischen Menschen seinen Weg gezeigt, «sein Christentum nicht nur im Kopf, sondern auch im Leib zu tragen», wie es Pater Lassalle treffend ausgedrückt hat. Eine Einverleibung und somit eine Verlebendigung des Glaubens kann mit Hilfe der Zen-Meditation geschehen. Das Üben des Leibes als Mittel der Selbsterfahrung tut dem weitgehend seinem Körper entfremdeten Europäer bitter not. Die Entwicklung des Kopfverstandes hat bei ihm in ungleich höherem Maße stattgefunden als die Aktivierung der Tiefenintelligenz, jenes Denken also, das von der ‹Erdmitte›, von ‹Hara› ausgehend, wurzel- und erdhafter ist und in der Meditation geweckt werden soll.

In Form einer Anekdote vermittelt uns Graf Dürckheim einen Eindruck, was er mit ‹Erdung› eines Menschen meint; wie er einen von Selbstgerechtigkeit und Trotz erfüllten Menschen wieder zur (erdverwandten) humilitas, zur Demut zurückgeführt hat mit der einfachen Anweisung:

> «Wenn Sie einmal niederknien könnten, würde alles anders in Ihrem Leben.»

Der von Hochmut verhärtete Mensch blickte seinen Ratgeber zunächst verständnislos an, bis er sich dieser leibhaftigen Gebärde hingegeben hatte und die befreiende, erlösende Wirkung verspürte. Die Rückführung des Menschen in seine ursprüngliche leibhaft-seelisch-geistige Ordnung ist ein urchristliches Anliegen: die

Umkehr, die Wende, weg von seiner Überheblichkeit und vor Gott kniend auf dem Boden schweigen, um sich wieder seiner Geschöpflichkeit bewußt zu werden und seines Schöpfers.

2. Die Synthese von Zen und westlicher Mentalität

Die Einverleibung und Vertiefung des christlichen Glaubens geschieht in der meditativen Praxis des initiatischen Weges mit Hilfe des Soto-Zen, einer der beiden Hauptrichtungen des Zen-Buddhismus. Es gebührt Dürckheim das Verdienst, die charakteristische Formoffenheit des Zen erkannt zu haben und die damit gegebene Chance, werthafte Elemente des Zen in die spirituelle Kultur des Christentums zu integrieren. Es spricht ferner für seinen *Kulturinstinkt*, sich einer Zen-Methode zu bedienen, die an den Möglichkeiten und Bedürfnissen des westlichen Menschen orientiert ist. Das Soto-Zen ist in Lehre und Praxis weit eher der Mentalität des Europäers anzupassen als andere Zen-Sekten; die Sitzmeditation (Za-zen), in der äußeren Form weniger streng durchgeführt, hat vorteilhafte psycho-physische Wirkungen für den Gesamtorganismus des gestreßten Europäers; die Koanpraxis, die der rationalen Einstellung des westlichen Menschen stark zuwiderläuft, findet kaum Verwendung.

3. Die Wiederentdeckung der religiösen Erfahrung

Dürckheims Lehre kreist um den ‹ruhenden Punkt› seines persönlichen numinosen Erlebnisses, der *Seinserfahrung*. Sie ist das A und das O seines Menschen- und Weltbildes, die geheime Mitte seiner Existenz, die er in Art der Mystiker immer wieder umkreist und erkennend und übend zu entfalten versucht. Die Bedeutung der *persönlichen religiösen Erfahrung* für die Zukunft des Christentums hat Karl Rahner vor über 20 Jahren in einem Artikel über die ‹Perspektiven einer christlichen Frömmigkeit von morgen› so formuliert: «Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas *erfahren* hat, oder er wird nicht mehr sein.»

Genau daran will Dürckheim die zum großen Teil extravertierte Christenheit auch erinnern: an das ‹Eine, das nottut›, an die Wesensumwandlung durch die Christusbotschaft kraft einer lebendigen Erfahrung.

Dürckheim will mit seinem Appell, Glaube nicht nur zu *glauben* und zu bekennen, sondern leibhaftig-inwendig zu erleben, einen Beitrag dazu leisten, daß das Christentum sich wieder auf das ‹testimonium internum› der eigenen Botschaft besinnt und diesem weitgehend verloren gegangenen Zeugnis zu neuem Ansehen verhilft.

Daneben gibt es einige offene Fragen, kritisch zu beurteilende Aspekte in Dürckheims Menschen- und Weltbild, die hier nicht mehr wiederholt zu werden brauchen und die auch den Wert und die Bedeutung seines Werkes nicht grundsätzlich berühren. Seine Vermittlerrolle zwischen östlicher und westlicher Weisheitstradition und somit sein Beitrag zum Dialog zwischen Christentum und Buddhismus stellen unbestritten eine Leistung von kultur- und geistesgeschichtlichem Rang dar. Daß Dürckheims praktisch-therapeutische Arbeit, außerhalb dieses übergeordneten historischen Horizontes, Wirkungen entfaltet hat, die am suchenden Menschen in seinen konkreten ‹Grundnöten des Daseins› ausgerichtet waren, mag diesem großen *Meister des Weges* noch mehr bedeuten. Das persönliche Zeugnis einer älteren Dame, die bei Graf Dürckheim infolge eines schweren Schicksalsschlages Zuspruch und seelischen Beistand suchte, kann letztlich mehr als alle erklärenden Worte über seine Persönlichkeit und sein Bild vom Menschen etwas sagen:

> «Im Moment des Gegenüberseins spürte ich, daß mich dieser Mensch verstand; ohne daß er viele Worte machte, Anweisungen oder Verhaltensmaßregeln gab, ging ich von ihm und konnte von Stund' an mein Schicksal leichter tragen. Graf Dürckheim hat mir sehr geholfen.»

Anmerkungen

Annäherung: Anthropologie als Weg der Erfahrung

1 Vgl. Gerhard Wehr, Karlfried Graf Dürckheim – Ein Leben im Zeichen der Wandlung, Kösel Verlag, München 1988.

2 Zit. nach Dorothee Sölle, Die Hinreise, Kreuz Verlag, Stuttgart 1979[5], S. 45.

3 Karlfried Graf Dürckheim, Von der Erfahrung der Transzendenz, Herder Verlag, Freiburg, S. 92.

4 Zit. nach Gerhard Wehr, Friedrich Nietzsche, Aurum Verlag, Freiburg 1982, S. 81.

5 Karlfried Graf Dürckheim, Meine Therapie, in: L. Pongratz (Hg.): Psychotherapie in Selbstdarstellungen (hinfort zitiert als PS), Huber Verlag, Bern 1973, S. 151.

6 PS, S. 153.

7 Zit. nach Romano Guardini, Die religiöse Sprache, in: Probleme der religiösen Sprache, hrsg. von Manfred Kaempfert, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, S. 63.

8 R. Guardini, a.a.O., S. 64.

9 Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige (1917); zahlreiche Neuauflagen; er schlägt darin für die Bezeichnung der gefühlsmäßigen Qualität der religiösen Urerfahrung den Begriff des «Numinosen» vor.

10 R. Guardini, a.a.O., S. 65.

11 Vgl. dazu Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. von B. Groethuysen, Berlin 1927, S. 70 ff.

12 Guardini, a.a.O., S. 54

Teil I: Die geistigen Wurzeln der Anthropologie Dürckheims

13 Vgl. J. A. Cuttat, Hemisphären des Geistes – Der spirituelle Dialog von Ost und West, Klotz Verlag, Stuttgart 1964.
Ders. Asiatische Gottheit und christlicher Gott – Die Spiritualität der beiden Hemisphären, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.

14 Karlfried Graf Dürckheim, Überweltliches Leben in der Welt (hinfort zitiert als ÜWL). Der Mensch im Zeichen der Ganzwerdung, N.F. Weitz Verlag, Aachen 1989, S. 86/87.

15 Karlfried Graf Dürckheim, Japan und die Kultur der Stille (hinfort zitiert als JKS), O.W. Barth Verlag, Bern 1981[7], S. 11.

16 JKS, S. 24.

17 ÜWL, S. 87.

18 ÜWL, S. 88.

19 ÜWL, S. 92.

20 ÜWL, S. 84.

21 Karlfried Graf Dürckheim, Erlebnis und Wandlung (hinfort zitiert als EW). Grundfragen der Selbstfindung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1992 (erweiterte Neuauflage), S. 10. (Hervorhebungen von M. B.)
22 Vgl. dazu Rüdiger Müller, Wandlung zur Ganzheit, Herder Verlag, Freiburg 1981, der in seinem Werk die Entstehungsbedingungen und theoretischen Grundlagen der initiatischen Therapie eingehend darstellt; zu E. Neumann vgl. S. 147 ff.
23 R. Müller, a.a.O., S. 97 ff.
24 EW, S. 175.
25 EW, S. 41.
26 EW, S. 40.
27 EW, S. 41.
28 EW, S. 156–179.
29 EW, S. 175.
30 EW, S. 176.
31 ÜWL, S. 62.
32 Karlfried Graf Dürckheim, Meditieren – wozu und wie (hinfort zitiert als MWW). Die Wende zum Initiatischen, Herder Verlag, Freiburg 1990[11], S. 94.
33 Vgl. Eduard Spranger, Goethes Weltanschauung. Reden und Aufsätze, Insel Verlag, Stuttgart 1946, S. 63 f.
34 Vgl. Vgl. Jolande Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, Rascher Verlag, Zürich 1949[3], S. 81 ff.
35 J. Jacobi, a.a.O., S. 87.
36 EW, S. 10.
37 ÜWL, S. 69–81.
38 Die Jungsche Lehre will überhaupt nicht Religion oder Religionsersatz sein. «Sie ist die wissenschaftliche Zusammenfassung und Darstellung alles dessen, was die erfahrbare Totalität der Psyche umfaßt, und so wie die Biologie die Wissenschaft vom lebendigen physischen Organismus ist, so ist sie die Wissenschaft vom lebendigen Organismus der Psyche.» J. Jacobi, a.a.O., S. 257.
39 Vgl. Gerhard Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, Der Weg zu Christus nach C.G. Jung, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1982, S. 45 ff.
40 G. Wehr, a.a.O., S. 62.
41 MWW, S. 81.
42 C.G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Rascher Verlag, Zürich 1945[4], S. 204.
43 C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, Psychologische Abhandlungen, Bd. V., Rascher Verlag, Zürich 1944, S. 204.
44 MWW, S. 17.
45 MWW, S. 21.
46 Vgl. die einführende Darstellung in: Novalis Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, 4 Bde., Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960[2], Bd. 1, S. 1–67.
47 Novalis macht sich hier zum Hüter eines ursprünglich biblischen Universalis-

mus («Also hat Gott die Welt geliebt», Joh. 3,16), der jedoch in der christlichen Überlieferung einseitig zugunsten des Menschen verengt gedeutet wurde; das heutige Ausmaß an Ausbeutung und Zerstörung der Natur ist ein Erbe dieses christlichen Anthropozentrismus. Vgl. dazu Eugen Drewermann, Der tödliche Fortschritt – Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Pustet Verlag, Regensburg 1986.

48 MWW, S. 21.

49 EW, S. 19 ff.

50 MWW, S. 40/41.

51 Vgl. Hildegard von Bingen, Wisse die Wege – Scivias. Ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maria Böckler, Salzburg 1954.

52 EW, S. 35.

53 Karlfried Graf Dürckheim, Der Weg, die Wahrheit, das Leben. Gespräche über das Sein mit Alphonse Goettmann, O.W. Barth Verlag, Bern 1981, S. 15/16.

54 Zit. nach G. Wehr, Karlfried Graf Dürckheim, a.a.O., S. 92. Dort auch weitere Einzelheiten über Dürckheims Beziehung zu Weinhandl.

55 EW, S. 36/37.

56 EW, S. 37.

57 Zit. nach G. Wehr, Karlfried Graf Dürckheim, a.a.O., S. 161.

58 Zur Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus vgl. Manfred Bergler, Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Begegnung von Christentum und Buddhismus. Diss. Erlangen-Nürnberg 1981, ders. Ein Abriß der Rezeptionsgeschichte des Zen-Buddhismus in Deutschland, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXXVI (1/1984), S. 39 ff.

59 Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. von Josef Quint, Hanser Verlag, München 1978[5], S. 60.
Die Eckhart-Texte der Quint-Ausgabe werden hinfort mit Quint (T), die Einleitung mit Quint (E) zitiert.

60 Quint (E), S. 30.

61 Vgl. Hermann Kunisch, Spätes Mittelalter, in: Wortgeschichte, Hrsg. Maurer und Stroh, Bd. I., 1958[2], S. 205–267.

62 Emil Brunner, Die Mystik und das Wort, Einleitung: Unser Problem, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hrsg. von J. Moltmann, Theologische Bücherei Bd. 17, München 1966[2].

63 Quint (T), S. 273.

64 Eckhart – Tauler – Seuse, Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik, hrsg. von Hermann Kunisch, Rowohlts Klassiker, Hamburg 1958, S. 15.

65 Kunisch (Textbuch), a.a.O., S. 21/22.

66 Quint (E), S. 14.

67 Quint (E), S. 22.

68 Quint (E), S. 24.

69 Quint (T), S. 258.

70 Quint (T), S. 315/16.

71 Quint (T), S. 227.

72 MWW, S. 145.
73 Quint (T), S. 353.
74 Quint (T), S. 355.
75 EW, S. 121.
76 Quint (T), S. 180.
77 Quint (T), S. 313.
78 Quint (T), S. 188.
79 Quint (E), S. 33.
80 MWW, S. 144.
81 Karlfried Graf Dürckheim, Der Alltag als Übung (hinfort zitiert als DAÜ). Vom Weg zur Wandlung. Huber Verlag, Bern 1987[9], S. 125.
82 Quint (T), S. 285.
83 Quint (T), S. 268.
84 Quint (T), S. 67.
85 Quint (E), S. 47.
86 MWW, S. 52.
87 MWW, S. 16/17.
88 MWW, S. 52.
89 Quint (E), S. 46.
90 Quint (T), S. 149.

Kapitel II: Die Einflüsse östlichen Denkens

91 Vgl. Heinrich Dumoulin, Zen –Geschichte und Gestalt, Bern 1959, S. 38–57.
92 Vgl. Mokusen Miyuki, Kreisen des Lichtes – Die Erfahrung der Goldenen Blüte, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1962, S. 28.
93 Vgl. R. Wilhelm und C.G. Jung, Das Geheimnis der goldenen Blüte, Walter Verlag, Olten-Freiburg 1971[3].
94 M. Miyuki, a.a.O., S. 30.
95 Vgl. H. Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1976, S. 37 ff.
96 EW, S. 84.
97 EW, S. 86.
98 Karlfried Graf Dürckheim, Zen und wir (hinfort zitiert als ZW), O.W. Barth Verlag, Weilheim 1961, S. 54/55.
99 Vgl. Helmuth von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen, Diederichs Verlag, Düsseldorf 1979, S. 73 ff.
100 Vgl. Philip Kapleau, Die drei Pfeiler des Zen, O.W. Barth Verlag, Weilheim 1979[4], S. 431 ff.
101 Heinrich Dumoulin, Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1976, S. 102.
102 H. Dumoulin, a.a.O., S. 117.
103 H. Dumoulin, a.a.O., S. 119.
104 H. Dumoulin, a.a.O., S. 120. Zu den Übersetzungsproblemen in der Überliefe-

rung der Zen-Texte vgl. Hans Waldenfels, Absolutes Nichts, Herder Verlag, Freiburg 1976, S. 40 ff.
105 H. Dumoulin, a.a.O., S. 123.
106 Vgl. Hans Küng, Existiert Gott?, Piper Verlag, München 1978, S. 659 ff.
107 Antony Fernando, Zu den Quellen des Buddhismus, Matthias-Gründewald Verlag, Mainz 1987, S. 152.
108 Karlfried Graf Dürckheim. Im Zeichen der Großen Erfahrung. Studien zu einer Metaphysischen Anthropologie (hinfort zitiert als ZGE). O. W. Barth Verlag, Bern 1978², S. 29.
109 DAÜ, S. 60.
110 Vgl. Erich Fromm, Haben oder Sein, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1977.
111 DAÜ, S. 60/61.
112 A. Fernando, a.a.O., S. 53 f.
113 DAÜ, S. 17.
114 Zit. nach Ernst Benz, Zen in westlicher Sicht, O. W. Barth Verlag, Weilheim 1962, S. 92.
115 ZGE, S. 104/105.

Teil II: Die Metaphysische Anthropologie als Lebens-, Weg- und Wesenskunde

Kapitel III: Definition

116 ZGE, S. 14.
116a ZGE, S. 71.
117 ZGE, S. 14.
118 Lexikon der Religionen. Hrsg. Hans Waldenfels, Herder Verlag, Freiburg 1988², S. 148.
119 MWW, S. 24.
120 MWW, S. 26.
121 MWW, S. 33.
122 R. Guardini, a.a.O., S. 55.
123 Vgl. Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, hrsg. v. Karl Heinz Haag, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1963.
124 Van A. Harvey, Theologische Begriffe, Kaiser Verlag, München 1966, S. 166.
125 Dürckheim, ZGE, S. 14.
126 EW, S. 85.
127 Zit. nach Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von Hermann Krings u. a., Bd. V, Kösel Verlag, München 1974, S. 1302.
128 Anton Neuhäusler, Grundbegriffe der philosophischen Sprache, Ehrenwirth Verlag, München o. J., S. 203.

Kapitel IV: Vergleich zwischen Dürckheims Seinsbegriff und Aspekten des ontologischen Denkens der Existenzphilosophie

129 Zit. nach: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, hrsg. von Karl Heinz Haag, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt 1963, S. 39.
130 K.H. Haag, a.a.O., S.5
131 K. H. Haag, a.a.O., S. 6.
132 Zit. nach K. H. Haag, a.a.O., S. 40.
133 Zit. nach K. H. Haag, a.a.O., S. 58/59.
134 Zit. nach K. H. Haag, a.a.O., S. 59.
135 Vgl. dazu Raimundo Panikkar, Rückkehr zum Mythos, Insel Verlag, Frankfurt 1985.
136 Zit. nach K. H. Haag, a.a.O., S. 83; wir beziehen uns auf Karl Jaspers, Von der Wahrheit, Pieper Verlag, München 1947, S. 83–113.
137 K. H. Haag, a.a.O., S. 87.
138 K. H. Haag, a.a.O., S. 101/102.
139 K. H. Haag, a.a.O., S. 103.
140 K. H. Haag, a.a.O., S. 104.
141 K. H. Haag, a.a.O., S. 104.
142 K. H. Haag, a.a.O., S. 104/105.
143 K. H. Haag, a.a.O., S. 105.
144 K. H. Haag, a.a.O., S. 86.

Kapitel V: Die triadische Struktur der Metaphysischen Anthropologie

145 Vgl. Jean Gebser, Ursprung und Gegenwart, dtv, München 1973.
146 ZW, S. 109.
147 ZW, S. 111.
148 ZW, S. 113.

Kapitel VI: Anthropologie als Lebenskunde

149 Karlfried Graf Dürckheim. Vom doppelten Ursprung der Welt (hinfort zitiert als DUM), Herder Verlag, Freiburg 1973, S. 171.
150 DUM, S. 188.
151 Karlfried Graf Dürckheim Übung des Leibes auf dem inneren Weg (hinfort zitiert als ÜL), Lurz Verlag, München 1981[2], S. 34 ff.
Die japanische Kunst der Selbstverteidigung Aikido heißt wörtlich: der Weg (do) des Einswerdens (ai) mit der kosmischen Urkraft, die Himmel und Erde erfüllt (ki).
152 DUM, S. 197.
153 DUM, S. 198.
154 DUM, S. 196.

155 MWW, S. 146.
156 MWW, S. 149.
157 DUM, S. 200.

Kapitel VII: Anthropologie als Wegkunde

158 MWW, S. 16/17.
159 MWW, S. 56.
160 MWW, S. 56.
161 MWW, S. 57.
162 MWW, S. 62.
163 MWW, S. 71.
164 MWW, S. 80.
165 Vgl. dazu Hans Waldenfels, Absolutes Nichts, Herder Verlag, Freiburg 1976, S. 32 ff.
166 MWW, S. 81.
167 MWW, S. 84.
168 MWW, S. 89.
169 MWW, S. 92.
170 MWW, S. 87.
171 MWW, S. 99.
172 MWW, S. 100/101.
173 MWW, S. 105.
174 Friedrich Wulf SJ, Die Wende zum Initiatischen, in: Geist und Leben, Bd. 46, 1976, S. 468.
175 MWW, S. 95.

Kapitel VIII: Anthropologie als Wesenskunde

176 DUM, S. 157.
177 MWW, S. 21.
178 MWW, S. 22.
179 EW, S. 36.

Kapitel IX: Sprachliche Reflexion und mystisches Erlebnis

180 Vgl. Gustav Mensching, Sprache und Religion, in: Probleme der religiösen Sprache, a.a.O., S. 9–33.
181 Zit. nach Josef Sudbrack, Herausgefordert zur Meditation, Herder Verlag, Freiburg 1977, S. 52.
182 Zit. nach Robert Spaemann, Mystik und Aufklärung, in: Die Suche nach dem anderen Zustand – Wiederkehr der Mystik? Hrsg. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Herder Verlag, München 1976, S. 53.

183 Demosthenes Savramis, Das religiöse Schweigen, in: G.-K. Kaltenbrunner, a.a.O., S. 50.
184 G.-K. Kaltenbrunner (Einleitung), a.a.O., S. 185.
185 Zit. n. R. Spaemann, S. 53.
186 G.-K. Kaltenbrunner (Einleitung), a.a.O., S. 9.
187 Hans Urs von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, in: Grundfragen der Mystik, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, S. 44.
188 H. U. v. Balthasar, a.a.O., S. 46/47.
189 Carl Albrecht, Psychologie des mystischen Bewußtseins, Schünemann Verlag, Bremen 1951, S. 16.
190 C. Albrecht, a.a.O., S. 106.
191 C. Albrecht, a.a.O., S. 218.
192 C. Albrecht, a.a.O., S. 254.
193 C. Albrecht, a.a.O., S. 241/242.
194 Carl Albrecht, Das mystische Erkennen, Schünemann Verlag, Bremen 1958, S. 48.
195 C. Albrecht, a.a.O., S. 244.
196 C. Albrecht, a.a.O., S. 67.
197 Peter Koslowski, Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1988, Einleitung, S. 9.
198 C. Albrecht, a.a.O., S. 360.
199 U. v. Balthasar, a.a.O., S. 50/51.
200 W. Beierwaltes, Reflexion und Einung bei Plotin, in: Grundfragen der Mystik, a.a.O. S. 22/23.
201 DUM, S. 82.
202 Antony Fernando, a.a.O., S. 157.
203 ZW, S. 91.
204 Eugen Herrigel, Der Zen-Weg, O.W. Barth Verlag, München 1986[8], S. 119.
205 ZW, S. 82/83.
206 U. v. Balthasar, a.a.O., S. 51.
207 U. v. Balthasar, a.a.O., S. 67.
208 J. Sudbrack, a.a.O., S. 129.
208a J. Sudbrack, a.a.O., S. 84.
209 H. Waldenfels, a.a.O., S. 173.

Kapitel X: Dürckheim und das Christentum

210 Karlfried Graf Dürckheim, Vom initiatischen Weg – Im Gespräch mit Pater Friedrich Wulf SJ (hinfort zitiert als IW), in: Geist und Leben, 50 (1977), S. 464.
211 Gerhard Wehr, Karlfried Graf Dürckheim, a.a.O., S. 243.
212 Gerhard Wehr, Esoterisches Christentum, Aspekte – Impulse – Konsequenzen, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.
213 MWW, S. 233.

214 D. Sölle, a.a.O., S. 30/31.
215 D. Sölle, a.a.O., S. 42.
216 Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S. 18.
217 MWW, S. 1010/102.
218 Karlfried Graf Dürckheim, Religiöse Erfahrung als Voraussetzung fruchtbaren Gesprächs, in: Synopse, Festschrift für Ulrich Mann zum 60. Geburtstag, hrsg. von Gert Hummel, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 57/58.
219 J. Sudbrack, a.a.O., S. 123.
220 IW, S. 459.
221 Wilfried Nölle, Wörterbuch der Religionen, Goldmann Verlag, München 1960, S. 165/166.
222 Karl Rahner, Herbert Vorgrimmler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Herder Verlag, Freiburg 1985[15], S. 150.
223 J. Sudbrack, a.a.O., S. 87.
224 MWW, S. 47.
225 J. B. Lotz, in: Meditation – Blätter für weltoffene Christen, hrsg. von U. v. Mangoldt, Heft 4 (1976), S. 22.
226 H. U. v. Balthasar, Katholische Meditation, in: Geist und Leben, Bd. 51 (1978), S. 32.
227 J. Sudbrack, a.a.O., S. 171.
228 Hans Küng, Existiert Gott? Piper Verlag, München 1978, S. 644.
229 H. Küng, a.a.O., S. 692.
230 H. Küng, a.a.O., S. 693.
231 H. Küng, a.a.O., S. 693.
232 ZW, S. 10.
233 MWW, S. 41.
234 MWW, S. 139.
235 MWW, S. 140.
236 G. Wehr, Karlfried Graf Dürckheim, a.a.O., S. 233.
237 ZW, S. 42.
238 ZW, S. 57.
239 ZW, S. 58.
240 ZW, S. 58/59.
241 ZW, S. 65.
242 ZW, S. 77/78-
243 ZW, S. 12/13.
244 ZW, S. 13
245 D. T. Suzuki, Die große Befreiung – Einführung in den Zen-Buddhismus, hrsg. v. H. Zimmer, Leipzig 1938, S. 61.
246 Rudolf Otto, Geleitwort zu: Zen – Der lebendige Buddhismus in Japan – Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, übersetzt und eingeleitet von S. Ohasama, hrsg. von A. Faust, Gotha 1925, S. IX.
247 Zit. nach G. Wehr, Karlfried Graf Dürckheim, a.a.O., S. 255.
248 Vgl. G. Wehr, a.a.O., S. 249 ff.

249 H. M. Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation – Eine Einführung, Benziger Verlag, Einsiedeln-Köln, 1975, S. 59.
250 E. Lassalle, a.a.O., S. 60.
251 E. Lassalle, a.a.O., S. 68.
252 E. Lassalle, a.a.O., S. 87.
253 E. Lassalle, a.a.O., S. 87.
254 William Johnston, Zen – ein Weg für Christen, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1977, S. 10.
255 W. Johnston, a.a.O., S. 11.
256 W. Johnston, a.a.O., S. 29.
257 W. Johnston, a.a.O., S. 29.
258 W. Johnston, a.a.O., S. 31.
259 W. Johnston, a.a.O., S. 40.
260 W. Johnston, a.a.O., S. 80.
261 W. Johnston, a.a.O., S. 108.
262 H. U. v. Balthasar, Meditation als Verrat, in: Geist und Leben, Bd. 50 (1977), S. 260.
263 U. v. Balthasar, a.a.O., S. 266.
264 Heinrich Dumoulin, Östliche Meditation und christliche Mystik, Freiburg 1966, S. 42.
265 Hans Waldenfels, Christlicher Glaube und Zen, in: Munen muso – Festschrift für Pater Lassalle, Mainz 1978, S. 418.
266 Vgl. dazu Manfred Bergler (Diss. Erlangen-Nürnberg 1981), a.a.O., S. 290 ff.
267 G. Wehr, Esoterisches Christentum, a.a.O., S. 11.
268 G. Wehr, a.a.O. S. 18.
269 G. Wehr, a.a.O., S. 19.
270 G. Wehr, a.a.O., S. 34.
271 W. Johnston, a.a.O., S. 41.
272 MWW, S. 81.
273 MWW, S. 84.
274 Alfons Rosenberg, Christliche Bildmeditation, O.W. Barth Verlag, München-Planegg 1955, S. 11.
275 Karlfried Graf Dürckheim, Werk der Übung – Geschenk der Gnade, in: Geist und Leben, Bd. 45 (1972), S. 367.
276 Heinrich Kahlefeld, Tiefenerfahrung und Kontemplation im Neuen Testament, in: Geist und Leben, Bd. 46 (1973), S. 23.
277 Gerhard Wehr, Wege zu religiöser Erfahrung, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S. 55.
278 MWW, S. 50.
279 MWW, S. 175
280 G. Wehr, Esoterisches Christentum, a.a.O., S. 12.
281 EW, S. 252/253.

282 Klemens Tilman, in: Thomas und Gertrude Sartory, Erfahrungen mit Meditation, Herderbücherei (588), Freiburg 1976, S. 50.



Bibliographie des Grafen Dürckheim

I. Bücher

JKS *Japan und die Kultur der Stille,* Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1950
(7. Auflage 1981, O.W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München)

Im Zeichen der Großen Erfahrung. Studien zu einer metaphysischen Anthropologie, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1951
(2. neubearbeitete Auflage 1978, O.W. Barth-Scherz Verlag Bern-München)

Durchbruch zum Wesen. Aufsätze und Vorträge, Bern–Stuttgart–Wien (Verlag Hans Huber) 1954
(9. Auflage 1988, H. Huber Verlag)

Hara – die Erdmitte des Menschen, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1954
(10. Neuauflage 1983, O.W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München)

Der Mensch im Spiegel der Hand, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1955
(2. überarbeitete Auflage 1966)

EW *Erlebnis und Wandlung.* Grundfragen der Selbstfindung, Zürich (Max Niehans Verlag, Zürich) 1956
(Erweiterte Neuausgabe 1983, O.W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München)

DAÜ *Der Alltag als Übung.* Vom Weg der Wandlung, Bern–Stuttgart–Wien (Verlag Hans Huber) 1961
(9. Auflage 1987, H. Huber Verlag, Bern-Stuttgart-Wien)

Zen und wir, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1961
(3. Auflage 1979, O.W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München)

Wunderbare Katze und andere Zen-Texte, Weilheim/Obb. (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag) 1964
(5. Auflage 1982, O.W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München)

Transzendenz als Erfahrung. Beitrag und Widerhall. Fest zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim, hsg. von Maria Hippius, Weilheim/Obb. (O.W. Barth-Verlag) 1966

ÜWL *Überweltliches Leben in der Welt.* Der Sinn der Mündigkeit, Weilheim/Obb. (O.W. Barth Verlag) 1968
(3. Auflage. 1989, Überweltliches Leben in der Welt. Der Mensch im Zeichen der Ganzwerdung. Vorwort von Johannes B. Lotz SJ, N.F. Weitz Verlag, Aachen)

Der Ruf nach dem Meister. Der Meister in uns. Bern–München–Wien (O.W. Barth Verlag) 1972
(Neuausgabe 1986, Der Ruf nach dem Meister. Die Bedeutung geistiger Führung auf dem Wege zum Selbst. O.W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München)

DUM *Vom doppelten Ursprung des Menschen.* Als Verheißung, Erfahrung, Auftrag. Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien, 1973
(1991, Herder Spektrum 4053)

MWW *Meditieren – wozu und wie.* Die Wende zum Initiatischen, Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 1976 (1993, Herder Spektrum 4158)

Mächtigkeit, Rang und Stufe des Menschen, Freiburg 1978 (Aurum-Verlag) 1978
(3. Aufl. 1988, Aurum Verlag, Freiburg)

ÜL *Übung des Leibes auf dem inneren Weg,* (Verlag Martin Lurz) 1978
(2. Aufl. 1981, M. Lurz Verlag, München)

Der Weg, die Wahrheit und das Leben. Gespräche über das Sein mit Alphonse Goettmann. O. W. Barth-Scherz Verlag, Bern-München 1981
(2. Auflage 1992 unter dem Titel: Mein Weg zur Mitte. Gespräche mit Alphonse Goettmann, Herder Verlag Freiburg)

Von der Erfahrung der Transzendenz, Herder Verlag, Freiburg 1984

Sportliche Leistung-Menschliche Reife. (W. Limpert Verlag, Frankfurt/Main) 1964
(5. Auflage, unter dem Titel: Sportliche Leistung – Menschliche Reife. Die Kunst, über eine ganzheitliche Sportpraxis Wohlbefinden und Lebensfreude zu steigern – ein aktiver Weg der Selbsthilfe und Heilung. N.F. Weitz Verlag, Aachen 1989)

Ton der Stille. Gedanken und Einsichten. Mit Illustrationen (Kreis- und Bambuszeichungen des Autors).
N. F. Weitz Verlag, Aachen 1986

Das Tor zum Geheimen öffnen. Ausgew. und eingel. von G. Wehr, Herder Verlag, Freiburg 1989

Weisheit und Liebe. Meditationen für jeden Tag.
hsg. v. Christa Well, N. F. Weitz Verlag, Aachen 1995

Weg der Übung – Geschenk der Gnade. Frankfurter Vorträge. 2 Bde, Vorw. v. H.M. Enomiya-Lassalle SJ, hsg. v. Christa Well,
N. F. Weitz Verlag, Aachen 1988/1992

II. Aufsätze und Abhandlungen

Erlebnisformen. Ansatz zu einer analytischen Situations-Psychologie, Kiel 1925 (Dissertation)

Untersuchungen zum gelebten Raum. Erlebniswirklichkeit und ihr Verständnis. Systematische Untersuchungen II, in: Psychologische Optik. Neue psychologische Studien, hsg. von Felix Krueger, Band VI, Heft 4, München (Verlag C.H. Beck) 1932, S. 383 - 480

Gemeinschaft in Ganzheit und Struktur. Festschrift zum 60. Geburtstag Felix Kruegers, hsg. von Otto Klemm, Hans Volkert, Karlfried Graf von Dürckheim-Montmartin. Neue psychologische Studien, hsg. von Felix Krueger, Band XII, Heft 1: Wege zur Ganzheitspsychologie, hsg. von Otto Klemm, München (Verlag C.H. Beck) 1934, S. 195 - 214 (2. verbesserte Auflage besorgt von Albert Wellek, München 1954)

Religiöse Erfahrungen als Voraussetzung fruchtbaren Gesprächs, in: Synopse. Beiträge zum Gespräch der Theologie mit ihren Nachbarwissenschaften, Festschrift für Ulrich Mann zum 11. August 1975, hsg. von Gert Hummel, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1975, S. 53 - 63

Der östliche Einfluß auf die jüngste Entwicklung der westlichen Geistigkeit, in: Indio-Asia 17 (1975), S. 114 - 124

Meditation des Leidens. Das initiatische Verhältnis zum Leiden, in: Meditation. Blätter für weltoffene Christen 2 (1976), Heft 3, S. 21 - 23

Meditative Praktiken in der Psychotherapie, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Band III: Freud und die Folgen (II... bis zur allgemeinen Psychotherapie, hsg. von Dieter Eicke, Zürich (Kindler-Verlag) 1977, S. 1295 - 1309

Vom initiatischen Weg. Im Gespräch mit Pater Friedrich Wulf SJ, in: Geist und Leben 50 (1977), S. 458 - 467

Ton der Stille, in: Munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ zum 80. Geburtstag, hsg. von Günther Stachel, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1978, S. 300 - 308

Transzendenz als Erfahrung, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Band XV. Zürich (Kindler-Verlag) 1979, hsg. von Gion Condrau, S. 344 - 353

Psychotherapie mit alten Menschen, in: Psychotherapie mit alten Menschen, hsg. von Hilarion Petzold, Paderborn, (Junfermann Verlag) 1979

Vom Sinn und Wert östlicher Übungen. Zu Eugen Herrigels "Zen in der Kunst des Bogenschießens", in: Psyche 4 (1950/51), S. 11 - 19

Mächtigkeit, Rang und Stufe des Menschen, in: Tymbos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch, hsg. von seinen Freunden, Berlin (Verlag Walter de Gruyter & Co.) 1951, S. 63 - 79

Die Dreieinheit des Seins im Spiegel der Typologie, in: Der Psychologe 6 (1954)

Das Überpersönliche in der Übertragung, in: Acta psychotherapeutica, psychosomatica et orthopaedagogica 2 (1954), S. 364 - 383

Die Erfahrung des Wesens als Voraussetzung menschlicher Wandlung, in: Arzt und Seelsorger 5 (1954) (auch in: Vorträge über die Wandlung des Menschen in Seelsorge und Psychotherapie. 4. Arbeitstagung 1955 der Gemeinschaft "Arzt und Seelsorger", Stuttgart, hsg. von Wilhelm Bitter, Göttingen 1956, S. 301 - 321

Japanische Meisterübungen als Weg nach Innen, in: Universitas 9 (1954), S. 1197 - 1201

Haltung, Spannung und Atem als Ausdruck der zentralen Lebensformel des Menschen, in: Das Kraftfeld des Menschen und Forschers Gustav Richard Heyer. Eine Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, München (Kindler-Verlag) 1955, S. 24 - 32

Die Gefährdung des Menschen und ihre Überwindung, in: Entwicklungstendenzen in Wirtschaft und Technik, Aachen 1956

Die heilende Kraft der reinen Gebärde, in: Meditation in Religion und Psychotherapie. Ein Tagungsbericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart (Ernst Klett Verlag) 1958, (2. veränderte Auflage 1973), S. 108 - 134

Leibhafte Verwirklichung der Person, in: Erfahrungsheilkunde 8 (1958/59)

Es atmet der Mensch, Teil I, in: Atem und Mensch 1 (1959), Heft 1: Die Atmung als Zeitproblem, S. 5 - 10, Teil II, in: Zeitspiegel des Atems, 1960

Das Licht mitmenschlicher Strahlung oder vom esoterischen Charakter der Psychotherapie, in: Almanach. Felix Schottlaender zum Gedächtnis. Aus dem Arbeitskreis des Instituts für Psychotherapie und Tiefenpsychologie e.V., Stuttgart (Ernst Klett Verlag) 1959, S. 24 - 38

Inbild und Gestalt, in: Festschrift für Friedrich Sander. Zeitschrift für angewandte experimentelle Psychologie 3 (1959)

Was geht Zen uns Abendländer an?, in: Universitas 14 (1959), S. 813 - 824

Die Erfahrungsweisheit des Zen-Buddhismus als abendländische Aufgabe, in: Christentum und Buddhismus. Verwandtes und Unterscheidenes, hsg. von Alfons Rosenberg, München-Planegg (O.W. Barth Verlag) 1959, S. 132 - 163

Die anthropologischen Voraussetzungen jeglichen Heilens, in: Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, hsg. von Arie Sborowitz, Düsseldorf-Köln (Eugen Diederichs Verlag) 1960, S. 157 - 185 (erstmals in: Die Therapiewoche 8, 1958, Heft 56)

Der Sinn des Alters – gereifte Menschlichkeit, in: Souveränes Altern, Stuttgart-Zürich 1960, S. 1 - 10

Das Mündigwerden des Menschen in unserer Zeit, in: Zur Rettung des Menschlichen in unserer Zeit. Ein Tagungsbericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart (Ernst Klett Verlag) 1961, S. 32 - 57

Der Alltag als Übung, in: Jeder Tag ein guter Tag. Der Tag als Gabe und Aufgabe, hsg. von Ursula von Mangoldt, Weilheim/Obb. (O.W. Barth-Verlag) 1961, S. 13 - 34

Mensch und Mitmensch, in: Schweizer Monatshefte für Politik und Wirtschaft, Kultur 42 (1962/63) S. 893 - 901

Die Medizin auf dem Wege zur Therapie der Person, in: Ministerium Medici, Assen 1962

Die Stellung des Leibes in der personalen Therapie, in: Arzt und Seelsorger 14 (1963)

Die Kraft zu leben, in: Die Kraft zu leben. Bekenntnisse unserer Zeit, Gütersloh (C. Bertelsmann Verlag) 1963, S. 54 - 67

Seelsorge an Sterbenden, in: Die evangelische Krankenpflege 1965, Heft 3, Berlin 1965, S. 49 - 56

Psychotherapie im Geiste des Zen, in: Psychotherapie und religiöse Erfahrung. Ein Tagunsgbericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart, (Ernst Klett Verlag) 1965, S. 196 - 211

Die Selbstverwirklichung und das Böse: Vom menschlichen Selbst. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Freien Akademie III, hsg. von Friedrich Berger, Stuttgart (Verlag Arno Balzer) 1965, S. 309 - 328

Auf dem Wege zur Transparenz, in: Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser, hsg. von Günter Schulz, Bern-Stuttgart (Verlag Hans Huber) 1965, S. 228 - 255

Die Wendung zum Initiatischen, in: Gestalt und Wirklichkeit. Festgabe von Ferdinand Weinhandl, hsg. von Robert Mühlher und Johann Fischl, Berlin (Verlag

Duncker und Humblot) 1967, S. 13 - 41

Psychotherapie, Initiation, Glaube. Ost und West in uns, in: Abendländische Therapie und östliche Weisheit. Ein Tagungsbericht, hsg. von Wilhelm Bitter, Stuttgart (Ernst Klett Verlag) 1968, S. 16 - 50

Der Leib in der Psychotherapie, in: Dialog über den Menschen. Eine Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag, hsg. von Gerhard Zacharias, Stuttgart (Ernst Klett Verlag) 1968, S. 83 - 105

Wann ist der Mensch in seiner Mitte?, in: Wirklichkeit der Mitte. Beiträge zu einer Strukturanthropologie. Festgabe für August Vetter zum 80. Geburtstag, hsg. von Johannes Tenzler, Freiburg-München (Verlag Karl Alber) 1968, S. 407 - 152

Der Mensch und seine Mitte, Festrede zum 20. Jubiläum der Bildteppich-Werkstatt und Ausstellung Edith Müller-Ortloff, in: Edith Müller-Ortloff, Bildteppiche (Verlag Woldemar Klein), Aachen 1969, S. 145 - 152

Horror vacui, benedictio vacui. Remarques sur le vide vécu, in: Le Vide. Expérience spirituelle en Occident et Orient. Hermès Band 6, Paris 1969, S. 63 - 77

Die Übung des Atems, in: Atemschulung als Element der Psychotherapie, hsg. von Lucy Heyer-Grote, Wege der Forschung Band LXV, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1970, S. 222 - 242

Das Problem der Regression auf dem Wege zum wahren Selbst (Initiatische Therapie), in: Praxis der Psychotherapie 15 (1970), S. 107 - 121

Exerzitium in der Therapie. Erster Teil, in: Image – Medizinische Bilddokumentation Roche Nr. 42 (1971), S. 6 - 16, Zweiter Teil, in: ebd. Nr. 45 (1974)

Werk der Übung – Geschenk der Gnade, Gedanken eines Laien, in: Geist und Leben 45 (1972), S. 363 - 382

Leben aus dem Tode, in: Alles Lebendige meinet den Menschen, Gedenkbuch für Max Niehans, hsg. von Irmgard Buck und Georg Kurt Schauer, Bern (Verlag Francke) 1972, S. 3 - 23

Meine Therapie, Karlfried Graf Dürckheim * 1896, in: Psychotherapie in Selbstdarstellungen, hsg. von Ludwig J. Pongratz, Bern-Stuttgart-Wien (Verlag Hans Huber) 1973, S. 129 - 176

Meditative Praktiken in der Psychotherapie, in: Praxis der Psychotherapie 18 (1973), S. 63 - 74

Die Ganzheit des Menschen als Integration von östlichem und westlichem Lebensbewußtsein, in: Wege zur Ganzheit. Festschrift zum 75. Geburtstag von Lama Anagarika Govinda, hsg. von K.-H. Gottmann, Almora/India (Kaspar Devi Ashram) 1973

Vom Leib, der man ist, in pragmatischer und initiatischer Sicht, in: Psychotherapie & Körperdynamik, Verfahren psychophysischer Bewegungs- und Körpertherapie, hsg. von Hilarion Petzold, Paderborn (Verlag Junfermann) 1974, S. 11 - 27

Meditation als Verwandlungsübung, in: Nachrichten aus Rütte Nr. 7 (1974)

Von der Neuzeit in die Neue Zeit. Gedanken eines unmodernen Menschen, in: Zeitschrift IO 43 (1974), S. 499 - 504

Meditation, in: Meditation. Blätter für weltoffene Christen 1 (1975), Heft 1, S. 13 - 14.